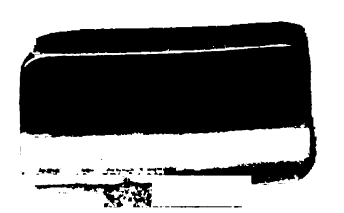




DER UNVERFÄLSCHTE SOKRATES,

DER ATHEIST UND „SOPHIST“,

UND

DAS WESEN ALLER

PHILOSOPHIE UND RELIGION,

GEMEINFASSLICH DARGESTELLT

VON

HUBERT RÖCK.



INNSBRUCK.
VERLAG DER WAGNER'SCHEN UNIVERSITÄTS-BUCHHANDLUNG.
1903.

DRUCK DER WAGNER'SCHEN UNIVERSITÄTS-BUCHDRUCKEREI.

Inhalt.

Kritisches Vorgefecht.

Sokrates der Atheist.

Kritisches Vorgefecht.

I. Paradoxomanie.

„Das wäre eine herrliche Welt, wo die Wahrheit keineswegs paradox wäre“, notierte einmal Schopenhauer (Neue Paralip. S. 278 — Reclam —).

In der Tat liegt in dem Umstande, daß die Wahrheit so oft paradox erscheint, für ihre Verfechter ein starkes Hindernis mehr, sie erfolgreich durchzusetzen. Der redliche Denker wird daher in der Formulierung seiner Lehren allen paradoxen Schein nach Möglichkeit zu vermeiden trachten. Wo jedoch das Paradoxe, wenn ich mich so ausdrücken darf, im Gegenstande selbst liegt, da versagen alle Bemühungen, ihn klar und überzeugend zu gestalten. Nur darf man sich von dieser Ausdrucksweise nicht verleiten lassen, das Paradoxe gleichsam in den Gegenstand als etwas wirklich Vorhandenes hineinzuverlegen. Denn was eine Wahrheit paradox macht, liegt ganz bei uns selbst: in unseren Überzeugungen, Meinungen, Vorurteilen, Einbildungen, womit wir an die Dinge heranzutreten pflegen. Für ihren Entdecker hat eine Wahrheit nichts Paradoxes an sich, und was sie davon für die meisten anfangs besitzen mag, verliert sie mit sich ausbreitender Kenntnisnahme immer mehr. Glücklicherweise wohnt jeder Wahrheit die un-

auslöschliche Kraft inne, sich früher oder später in den Köpfen festzuwachsen, d. h. immer selbstverständlicher und damit immer weniger paradox zu werden. Leider geht dieser Prozeß bei manchen Wahrheiten fürchterlich langsam vor sich und scheint geologische Zeitperioden in Anspruch nehmen zu wollen.

Es wäre ganz falsch, die Ursache hievon immer in der schwachen Auffassungs- und Verarbeitungsfähigkeit des menschlichen Geistes zu suchen, anstatt sich das Geständnis zu machen, daß daran sehr oft der paradoxe Charakter der in Frage stehenden Wahrheit am meisten schuld ist, d. h. ihre Eigenschaft, auf eine herrschende, durch die Schule verteidigte oder gar durch Gesetz und Religion sanktionierte Pseudowahrheit zu stoßen, mit deren Konservierung nicht selten die materiellsten Interessen ihrer Anhänger verbunden sind. Wenn sich unter diesen Anhängern nun gar die Lehrer und Führer der Massen befinden, so wird der Widerstand um so nachhaltiger, als wenn es sich um Belehrung und Bekehrung der Massen allein handelte.

In der Tat ließe die Welt an Herrlichkeit wenig mehr zu wünschen übrig, wenn nicht so manche Wahrheiten mit dem entwürdigenden Stempel bloßer Paradoxa herumirren, sowie wenn die zahlreichen geoffenbarten und nicht geoffenbarten Orthodoxa — wenn ich mir die Bildung der Ausdrücke Orthodoxon und Orthodoxa nach dem Muster von Paradoxon und Paradoxa erlauben darf — ihre allgemeine Entlarvung als Pseudowahrheiten über sich ergehen lassen müßten. Eigentlich sollten sich paradox und orthodox wie falsch und wahr gegenüberstehen. Die Erfahrung hat jedoch so oft das Paradoxe als wahr und das Orthodoxe als falsch erwiesen, daß man Schopenhauer auch darin recht geben muß, Paradoxie an einem Werke sei immer ein günstiges, wenngleich keineswegs ein entscheidendes Symptom (Neue Paralip. S. 278).

Auf Schopenhauer selbst trifft dies freilich nur in beschränktem Maße zu. Man darf wohl annehmen, daß ihm das Bewußtsein über das Paradoxe seiner ganzen philosophischen Lehre ebensowenig gefehlt hat, als er sich seiner ausdrücklichen Erklärung nach des Paradoxen, das seine metaphysische

Auslegung des Mitleids als des ethischen Urphänomens haben müsse, sehr wohl bewußt gewesen war (Werke, III, 654 — Reclam —). Aber, meinte er bei dieser Gelegenheit, der Wahrheit könne er nicht Gewalt antun. In allen Jahrhunderten habe die arme Wahrheit darüber erröten müssen, daß sie paradox gewesen sei. Und doch sei es nicht ihre Schuld. Im Vertrauen auf das Urteil kommender Generationen tröste er sich mit der Gewißheit, zwar die Vorurteile gegen sich, aber die Wahrheit für sich zu haben, deren Sieg im Laufe der Zeit nicht ausbleiben könnte (Werke, III. 655).

Schopenhauer hat sich in einer Beziehung nicht verrechnet, denn er findet heute Leser und Leserinnen genug. Ob man aber daraus schon schließen dürfe, daß die Urteilsfähigkeit des Publikums indessen gewachsen sei, ist eine andere Frage. Könnte beim neuen Zeitalter die Wahlverwandtschaft zum Geistlosen, die er seinem eigenen Zeitalter nachgesagt hatte, nicht sich fortgepflanzt haben, und könnte das späte erfolgreiche Durchdringen Schopenhauers sich nicht besser auf andere Weise erklären lassen?

Schopenhauer gibt uns selbst eine solche Erklärung an die Hand, wenn er an zahlreichen Stellen seiner Schriften nicht die Urteilslosigkeit des Publikums, sondern die herrschende Schulphilosophie, besonders die „Hegelei“, jene „verfinsternde, protestantisch-jesuitische, auf Verdummung der Köpfe angelegte Afterweisheit“ als die Hauptursache der Vernachlässigung seiner Lehre hinstellt (Neue Paralip. S. 357).

Die „Hegelei“ beherrschte bis gegen die Mitte des 19. Jahrhunderts die Köpfe in einer Weise, wie das vielleicht mit keiner anderen Philosophie, die aristotelisch-scholastische ausgenommen, bisher der Fall war. Man kann Schriften verschiedenster Art aus jener Zeit durchgehen und wird den bekannten Hegel-Jargon an Orten antreffen, wo man ihn am wenigsten vermutet. Schopenhauer war von Anfang an ein Widersacher Hegels und blieb es bis zum letzten Atemzuge. Damit allein hatte er seinen Gedanken den Weg für Jahrzehnte verlegt. Dazu kamen seine leidenschaftlichen Ausfälle gegen die Kaste der Philo-

sophie-Professoren. Beides war damals ein so paradoxes Unterfangen, daß es von den wenigen, die es zufällig bemerkten, gar nicht geheimgehalten und totgeschwiegen zu werden brauchte. Denn das Orthodoxon war damals viel zu mächtig, daß die „Hegelei“ die reifste Frucht des ganzen bisherigen Philosophierens sei, und beinahe allmächtig war das andere Orthodoxon, daß das Philosophieprofessorentum als der einzig berufene Wahrer und Mehrer des philosophischen Gedankenschatzes zu gelten habe.

Diese Verhältnisse haben sich seitdem gründlich geändert. Heute gilt es sogar in akademischen Kreisen nicht selten als paradox, sich auf Hegels Autorität zu berufen. Und was das Ansehen des zweiten Orthodoxons betrifft, so wird dessen Zusammenbruch am besten durch folgenden Ausspruch Ludwig Feuerbachs illustriert, der bei allen Urteilsfähigen mit der Zeit immer mehr den Charakter eines verläßlichen Orthodoxons gewonnen hat: „Es ist allerdings eine Tatsache, daß es bereits so weit gekommen ist bei uns, daß Philosophie und Professur der Philosophie absolute Widersprüche sind, daß es ein spezifisches Kennzeichen eines Philosophen ist, kein Professor der Philosophie zu sein. Aber der Philosophie gereicht diese humoristische Tatsache nur zum Vorteil“ (Werke, I. 257). Auch darin haben sich die Verhältnisse geändert, daß Schopenhauer nicht nur salonfähig, sondern sogar universitätsfähig geworden ist. Freilich, welcher Schopenhauer! Während im Publikum mehr der pessimistische Schopenhauer herumspukt, ist es in den Hörsälen mehr der idealistische, also in beiden Fällen gerade der im üblen Sinne paradoxe Schopenhauer, so daß man fragen darf, ob der Einfluß dieses Schopenhauer nicht als noch schädlicher als jener Hegels in Anschlag zu bringen sei. Denn mit seinem Pessimismus hat Schopenhauer die Gemüter noch ärger verwirrt, als Hegel mit seiner Dialektik die Köpfe.

Das alles weist darauf hin, daß die Urteilsfähigkeit der seit Schopenhauers Auftreten herangewachsenen Generationen sich nicht verbessert haben könne, da man sich sonst an Stelle der nicht mehr zugkräftigen Hegelei nicht hätte die Schopen-

hauerei vorsetzen lassen. Wenn die Wahrheit in allen Jahrhunderten darüber erröten mußte, paradox zu sein, und wenn das auch heute nicht anders geworden ist, so ist das, wie man behaupten darf, zunächst viel weniger die Schuld des Publikums als die seiner Führer. Vor allem gilt von der Mehrzahl der in den Geschichtsbüchern der Philosophie figurierenden Größen, daß sie mehr dazu beitrugen, die geistige Entwicklung des Publikums niederzuhalten oder auf schiefe Bahnen zu lenken, als sie zu fördern und zu heben. Besonders aber den Schulphilosophen, die so gern die Wahrheit im Munde führen, hat man es zu verdanken, daß so viele falsche Orthodoxa noch immer üppig fortwuchern und so viele wahre Paradoxa im Keime erstickt werden. Nichts ist in der Welt so paradox und zugleich so unwahr, als es die philosophische Schulorthodoxie zu allen Zeiten gewesen ist. Wenn man die Bezeichnung paradox nur auf solche Lehren und Lehrsysteme, die wunderlich klingen, auf Wahrheit Anspruch erheben und durchaus falsch und verkehrt sind, anwenden wollte, so könnte man die Schulphilosophie, die sich so gern als Wissenschaft der Wahrheit geberdet, die paradoxeste aller Scheinwissenschaften nennen. Diesen Eindruck muß jeder Wahrheitsfreund von gesundem Verstande und Gemüte empfangen, wenn er die Geschichte alles dessen, was man Philosophie zu betiteln pflegt, überblickt. Wenn Hegel uns die Versicherung geben möchte, „die Taten der Geschichte der Philosophie“ seien keine „Abenteuer“, keine Sammlung „von zufälligen Begebenheiten, Fahrten irrender Ritter, die sich für sich herumschlagen, absichtslos abmühen und deren Wirksamkeit spurlos verschwunden ist“, in der Bewegung des denkenden Geistes sei wesentlich Zusammenhang und es gehe dabei „vernünftig“ zu (Geschichte der Philosophie I. 32), so muß der nüchterne Wahrheitsfreund, was die Philosophie im ganzen genommen betrifft, heute noch ebenso das Gegenteil davon konstatieren, wie das zu seiner Zeit Cicero mit dem Urteile, daß sich nichts Absurdes aussprechen lasse, was nicht von irgend einem Philosophen einmal wirklich ausgesprochen worden wäre, getan hat (de divinat. II. 58).

Übrigens ist das eine so bekannte und in den weitesten Kreisen entsprechend gewürdigte Erscheinung, daß ich mich für meine Zwecke darauf beschränken darf, sie hervorgehoben zu haben. Wofür ich den Leser interessieren möchte, ist die Frage, wie man sich diese sonderbare Erscheinung im letzten Grunde zu erklären habe. Was mag wohl die sogenannten Philosophen, also Leute, die es mit der Wahrheit ernster als alle anderen nehmen sollen und nehmen wollen, dazu treiben, sich seit Jahrtausenden mit der Ausbrütung und Pflege des Paradoxen im Sinne des Verschrobenen und Vertrakten oder geradezu Tollen systematisch zu befassen?

Eine erschöpfende Antwort wäre eine zu umfangreiche Aufgabe und müßte in einem besonderen Werke zu geben versucht werden. Nur soweit, als die Frage in den Rahmen vorliegender Arbeit hineinrecht, soll sie hier behandelt werden.

Von solchen Fällen, wo mit Bewußtsein aus unlauteren Motiven auf den überall und zu allen Zeiten vorhandenen natürlichen Hang der Menschen zum Paradoxen philosophisch spekuliert wird, wollen wir hier ganz absehen. Viel zahlreicher sind jedenfalls die Fälle von Exzentrizitäten, Widersinnigkeiten, Abgeschmacktheiten und geradezu irrenhäuslerischen Tollheiten, wobei zweifellos die bona fides nicht fehlt, also die ehrliche Meinung, im Dienste der Wahrheit zu denken und zu handeln.

Unsere Frage stellt sich dann so: Wie gelangen Philosophen bona fide dazu, das Paradoxe um des Paradoxen willen zu hegen und zu pflegen, warum verleugnen sie so oft mit dem ganzen Aufgebot ihrer Gelehrsamkeit den gesunden Menschenverstand und verirren sich zu den groteskesten Redereien und Schreibereien?

In dieser verengten Form gehört, wie man sehen wird, die zuerst im allgemeinen aufgeworfene Frage nach der Ätiologie der Paradoxomanie in den Rahmen meiner der Philosophie des Sokrates gewidmeten Untersuchungen. Die richtige Antwort ist nämlich schon von Sokrates gegeben worden. Ich behaupte, daß wir es bei der Paradoxomanie mit Symptomen eines abnorm funktionierenden Geistes zu tun haben und be-

haupte ferner, daß schon Sokrates sich mit dieser psychopathischen Erscheinung viel beschäftigt und sie als wirkliche Geistesstörung erkannt hat. Beide Behauptungen sollen im folgenden begründet werden. Was den Beweis der ersten Behauptung betrifft, so scheint er mir in ausreichendem Maße erbracht zu sein, wenn ich zwei Fälle von philosophischer Paradoxomanie, einen leichteren (Goethe) und einen schwereren (Hegel) vor Augen führe.

II. Hegel und Goethe als Schulfälle philosophischer Paradoxomanie.

In seinen letzten Lebensjahren ließ Goethe einmal zu Eckermann die Bemerkung fallen: „Von der Philosophie habe ich mich selbst immer frei erhalten. Der Standpunkt des gesunden Menschenverstandes war auch der meinige“. Welche Art Philosophie Goethe damit gemeint hat, werden wir gleich sehen. Veranlassung zu dieser Bemerkung hatte ihm Karl Ernst Schubarths Schrift „Über Philosophie überhaupt und Hegels Encyklopädie insbesondere“ gegeben, woran ihm vorzüglich die Hauptrichtung gefiel, „daß es einen Standpunkt außerhalb der Philosophie gebe, nämlich den des gesunden Menschenverstandes, und daß Kunst und Wissenschaft unabhängig von der Philosophie, mittels freier Wirkung natürlicher menschlicher Kräfte immer am besten gediehen sei“. Das sei „durchaus Wasser auf unsere Mühle“, fuhr Goethe fort, und Schubart bestätige, was Goethe sein ganzes Leben selbst gesagt und getan habe. Das einzige, was er an Schubarth nicht zu loben vermochte, war, daß dieser „gewisse Dinge besser weiß, als er sie sagt, und daß er also nicht immer ganz ehrlich zu Werke geht“. Schubart hätte nicht wie Hegel die christliche Religion in die Philosophie hereinziehen sollen, die doch nichts darin zu tun habe. Der Philosoph bedürfe nicht das Ansehen der Religion, um gewisse Lehren, wie z. B. die einer ewigen Fortdauer, zu beweisen (Gespräche mit Goethe von J. P. Eckermann, II. 38 — Reclam —).

Wem fällt dabei nicht die Kennzeichnung ein, die Goethe der Schulphilosophie im ersten Teil seines „Faust“ zuteil werden ließ? Was dort in humoristischer Form geschieht, wiederholt sich in ernst verurteilender Weise an einer Stelle in „Wahrheit und Dichtung“ (VII. Buch), wo es von der Schulphilosophie heißt, sie hätte sich durch das oft Dunkle und Unnützscheinende ihres Inhalts, durch unzeitige Anwendung einer an sich respektablen Methode und durch die allzugroße Verbreitung über so viele Gegenstände, der Menge fremd, ungenießbar und endlich entbehrlich gemacht.

Mit der Schulphilosophie wollte Goethe jedoch nicht die Philosophie überhaupt über Bord werfen. Im Anschlusse an die letzte Stelle lobt er das freie Philosophieren des Menschenverstandes, wie er es um sich herum beobachtete: „Man machte den Versuch, man tat die Augen auf, sah gerade vor sich hin, war aufmerksam, fleißig, tätig und glaubte, wenn man in seinem Kreis richtig urteile und handle, sich auch wohl herausnehmen zu dürfen, über anderes, was entfernter lag, mitzusprechen. Nach einer solchen Vorstellung war nun jeder berechtigt, nicht allein zu philosophieren, sondern sich auch nach und nach für einen Philosophen zu halten. Die Philosophie war also ein mehr oder weniger gesunder Menschenverstand, der es wagte, ins allgemeine zu gehen und über innere und äußere Erfahrungen abzusprechen .... und so fanden sich zuletzt Philosophen in allen Fakultäten, ja in allen Ständen und Hantierungen.“

Als ein solcher Philosoph des gesunden Menschenverstandes fühlte sich Goethe selbst. Wenn er also erklärte, sich von der Philosophie immer frei erhalten zu haben, so meinte er damit nicht alle Philosophie, sondern die Schulphilosophie.

So völlig frei von aller Schulphilosophie hatte er sich übrigens doch nicht gehalten. Wie er selbst angibt, hatte er Kant „nicht ohne Gewinn“ studiert (Eckermann I, 253). Er stand sogar nicht an, Kant als den „vorzüglichsten“ der neueren Philosophen hinzustellen. Hingegen ließ er sich durch Hegel,

den andern schulphilosophischen Heros seines Zeitalters, nicht imponieren. Als er in der Unterhaltung mit Eckermann auf die Schrift „Das Wesen der Tragödie“ von Hinrichs zu sprechen kam, meinte er, es tue ihm Leid, „daß ein ohne Zweifel kräftig geborener Mensch von der norddeutschen Seeküste, wie Hinrichs, durch die Hegel'sche Philosophie so zugerichtet worden, daß ein unbefangenes natürliches Anschauen und Denken bei ihm ausgetrieben und eine künstliche und schwerfällige Art des Denkens wie des Ausdrucks ihm nach und nach angebildet worden, so daß wir in seinem Buche auf Stellen geraten, wo unser Verstand durchaus stillsteht und nicht mehr weiß, was er liest.“ Zum Belege, daß es nicht wenige Stellen in dem Buche gebe, „bei denen der Gedanke nicht rückt und fortschreitet und wobei sich die dunkele Sprache immer auf demselbigen Fleck und immer in demselbigen Kreise bewegt, völlig so wie das Einmaleins der Hexe in meinem Faust“, verweist er auf folgende: „Diese Wirklichkeit (nämlich des Volkslebens) ist als die wahre Bedeutung derselben deshalb auch allein nur ihre wahrhafte Wirklichkeit, die zugleich als sich selber die Wahrheit und Gewißheit, darum die allgemein geistige Gewißheit des Chors ist, sodaß allein zu dieser Gewißheit, die sich als das Resultat der gesamten Bewegung der tragischen Handlung erwiesen, der Chor erst wahrhaft dem allgemeinen Volksbewußtsein gemäß sich verhält und als solcher nicht bloß das Volk mehr vorstellt, sondern selbst an und für sich dasselbe seiner Gewißheit nach ist“ (Eckermann, III, 86).

Hören wir nun auch, was die Schulphilosophen von dieser Goethe'schen Art Philosophie des gesunden Menschenverstandes halten. Köstlich sind in dieser Beziehung die Betrachtungen Baumanns über das Thema, daß in der Stille viel mehr philosophiert werde, „als die Philosophen vom Fach sich träumen lassen“ (Philosophie als Orientierung über die Welt, S. 9). Bei uns merke man selten etwas von diesen Ansichten „infolge der allgemeinen Verbreitung methodisch-wissenschaftlichen Denkens“,

dem gegenüber „die selbsterzeugte Philosophie“ sich nicht laut zu werden getraue. Dann fährt er fort: „Wenn wir aber einmal dahin kommen, wie bei den Griechen und Römern der späteren Jahrhunderte oder wie in den Vereinigten Staaten von Nordamerika, große Freiheit des philosophischen Denkens praktisch zu haben; wenn unsere wissenschaftliche Philosophie einmal, und es steht sehr nahe an diesem Punkte, so diskreditiert ist, daß man denkt, die kann doch nichts und man braucht sich vor ihr nicht zu verkriechen, — dann wird sich eine Fülle solchen philosophischen Nachdenkens, das durch keinen Zwang der Schule gegangen ist, gleichsam über uns entladen und wir werden staunen, woher das alles auf einmal kommt und uns nach und nach allgemein davon überzeugen, daß es immer dagewesen ist, nur gehemmt und geniert, wie das Heidentum am Ausgang der alten Welt, im Mittelalter und auch in der Neuzeit immer da war, aber das Feuer der kirchlichen und wissenschaftlichen Zensur scheuend und darum in der stillen Verborgenheit des Herzens und des Kopfes. In dieser Privatphilosophie sind alle erdenklichen Ansichten kunterbunt vertreten, die wunderlichsten und die tiefsinnigsten; es fällt nicht schwer, fast zu jeder, die uns begegnet, das Anologon aus der Geschichte der Philosophie aufzuzeigen (S. 10).“

Noch köstlicher lautet Hegels Urteil, daß jeder Philosoph weiter gehe als der gesunde Menschenverstand: „Denn was man gesunden Menschenverstand nennt, ist nicht Philosophie, — oft sehr ungesunder. Der gesunde Menschenverstand enthält die Maximen seiner Zeit. So z. B. wäre es vor Kopernikus gegen allen gesunden Menschenverstand gewesen, wenn Jemand behauptet hätte: die Erde drehe sich um die Sonne; oder vor der Entdeckung von Amerika: Es sei da noch Land. In Indien, China ist Republik gegen allen gesunden Menschenverstand. Dieser ist die Denkweise einer Zeit, in der alle Vorurteile dieser Zeit enthalten sind; die Denkbestimmungen regieren ihn, ohne daß er ein Bewußtsein darüber hat“. Dagegen sei „Philosophie nicht ein Somnambulismus, vielmehr das wachste Bewußtsein“ (Geschichte der Philosophie, I. 36).

Darin hat Hegel allerdings recht, daß, was sich als gesunder Menschenverstand ausgibt, oft von recht ungesunder Natur ist, besonders auf dem Gebiete der Philosophie. Man beobachte nur, wie der vorgeblich gesunde Menschenverstand Goethes philosophiert hat. Neben Äußerungen eines scheinbar ganz gesunden Menschenverstandes finden sich andere in nicht geringer Zahl, die für einen im Kerne krankhaft gestörten Verstand zeugen.

Das Verhältnis eines Menschen zur Religion gibt immer einen guten Prüfstein für die Gesundheit seines Verstandes an die Hand. In diesem Punkte waren Goethes Ansichten bekanntlich zu verschiedenen Zeiten von sehr wechselnder Geklärtheit. Zu wirklich gesunder Verstandesklarheit ist es niemals bei ihm gekommen. Er selbst macht kein Hehl daraus, daß an der Gestaltung seiner Privatdogmatik der Jugendzeit eine angeborne Neigung zum Paradoxen mitbeteiligt war. Im VIII. Buche von „Wahrheit und Dichtung“ erzählt er, wie er bei seinem Unternehmen, sich von den übersinnlichen Dingen einen Begriff zu bilden, durch Arnolds Kirchen- und Ketzer-Geschichte großen Einfluß erfahren habe. Was ihn an diesem Buche besonders ergötzt hätte, sei der Umstand gewesen, daß er von manchen Ketzern, die man ihm bisher als toll oder gottlos vorgestellt hatte, einen vorteilhafteren Begriff erhielt. Dann heißt es weiter: „Der Geist der Widerspruchs und die Lust zum Paradoxen steckt in uns allen. Ich studierte fleißig die verschiedenen Meinungen, und da ich oft genug hatte sagen hören, jeder Mensch habe am Ende doch seine eigene Religion, so kam mir nichts natürlicher vor, als daß ich mir auch meine eigene bilden könne, und dieses tat ich mit vieler Behaglichkeit. Der neue Platonismus lag zum Grunde; das Hermetische, Mystische, Kabbalistische gab auch seinen Beitrag her, und so erbaute ich mir eine Welt, die seltsam genug aussah.“

Was wir hieran genauer in Betracht ziehen wollen, ist die Bemerkung, daß der Widerspruchsgeist und die Lust zum Paradoxen in uns allen stecke. Widerspruchsgeist und Lust zum Paradoxen stehen offenbar in einem gegensetzlichen Verhältnis zueinander. Mit dem Widerspruchsgeist hat Goethe den berech-

tigten Widerspruch gegen das Falsche und Verfälschte gemeint, mit der Lust zum Paradoxen hingegen jenen üblen Widerspruchsgeist, dem es ebensowenig darauf ankommt, der Wahrheit etwas Unwahres, als dem Unwahren etwas noch Unwahreres gegenüberzustellen, wenn es nur einen recht parodoxen Eindruck zumachen geeignet ist. Das geht aus dem Zusammenhange der ganzen Stelle hervor und findet seine Bestätigung in von Goethe anderwärts gemachten Äußerungen, wie in den Sprüchen: „Vernünftiges und Unvernünftiges haben gleichen Widerspruch zu erleiden" und „Die Dialektik ist die Ausbildung des Widerspruchsgeistes, welcher dem Menschen gegeben, damit er den Unterschied der Dinge erkennen lerne" („Sprüche in Prosa").

Ich muß es dem Leser überlassen, die ziemlich ausgedehnte Schilderung selbst nachzulesen, die Goethe am Ende des VIII. Buches von „Wahrheit und Dichtung" von seiner unter dem Einflusse der Lektüre Arnolds entstandenen Privatreligion entworfen hat. Dort kann man sehen, wie meisterhaft sich der junge Goethe auf das Ausspintisieren paradoxer Ketzereien verstand. Der gereifte Goethe war, wie wir sehen, einsichtig und aufrichtig genug, zu erkennen und zu erklären, daß er zu jener Religionspantscherei von seiner Lust zum Paradoxen verführt worden war. Religionspantscher ist er freilich zeitlebens geblieben, wobei man jedoch anerkennen muß, daß sein Menschenverstand in dieser Richtung trotz aller Mängel immerhin viel weniger ungesund funktioniert hat als der Hegelsche Philosophenverstand.

Hegels Einbildung auf seinen Philosophenverstand war der helle Größenwahnsinn, wie folgende Stelle zur Genüge zeigt: „Wenn die Geschichte der Philosophie nur eine Gallerie von Meinungen, — obzwar über Gott, über das Wesen der natürlichen und geistigen Dinge, — aufstellte: so würde sie eine sehr überflüssige und langweilige Wissenschaft sein . . . . . Eine Meinung ist eine subjektive Vorstellung, ein beliebiger Gedanke, eine Einbildung, die ich so oder so, und ein anderer anders haben kann; — eine Meinung ist mein, sie ist nicht ein in sich allgemeiner, an und für sich seiender Gedanke. Die Philosophie

aber enthält keine Meinungen, — es gibt keine philosophischen Meinungen. Man hört einem Menschen — und wenn es auch selbst ein Geschichtschreiber der Philosophie wäre, — sogleich den Mangel der ersten Bildung an, wenn er von philosophischen Meinungen spricht. Die Philosophie ist objektive Wissenschaft der Wahrheit, Wissenschaft ihrer Notwendigkeit, begreifendes Erkennen, — kein Meinen und kein Ausspinnen vòn Meinungen" (Gesch. d. Philos. I. 24).

In welche Regionen des Paradoxen Hegel als Retter der durchgängigen Vernunft des Philosophenverstandes hineingeraten konnte — „wie sollte das Alles, was in Angelegenheiten der Vernunft geschehen ist, nicht selbst vernünftig sein?" (Gesch. d. Philos. I. 45) — soll an dem besonderen Falle seiner Stellungnahme zur berüchtigten Schrift des „Sophisten" Gorgias „Über das Nichtseiende oder über die Natur" veranschaulicht werden.

In Betreff dieses Titels ist zu bemerken, daß er völlig unzutreffend ist und deshalb unmöglich der echte sein kann. Alles wäre in Ordnung, wenn Gorgias die Natur mit dem Nichtseienden identifiziert hätte. Für ihn ist aber die Natur weder ein Seiendes noch ein Nichtseiendes, weil es überhaupt nichts, nicht einmal ein Nichtseiendes geben soll. Lautet doch seine erste These, daß nichts sei. Denn, wenn etwas ist, argumentiert er, so ist es entweder das Seiende oder das Nichtseiende oder das Seiende und Nichtseiende. Nun ist aber, wie er im einzelnen weiter ausführt, weder das Seiende noch das Nichtseiende, noch auch das Seiende und Nichtseiende. Ergo ist nichts. Der Titel könnte daher nur „Über das Nichts oder über die Natur" heißen; wahrscheinlich hat er aber nach der Titelmode der Zeit einfach „Über die Natur" gelautet.

Die zweite These vertritt den Gedanken, daß, wenn etwas wäre, es dem Menschen dennoch unbegreiflich bliebe, und die dritte These den Schlussgedanken, daß, wenn es auch etwas gäbe und dieses begreiflich wäre, es dennoch einem andern nicht mitgeteilt oder erklärt werden könnte.

Über dieses allerparadoxeste Opus hatte nun der Philo-

sophieprofessor Tiedemmann zu erklären gewagt, Gorgias sei da weiter gegangen, als irgend ein Mensch von gesundem Verstande gehen könne, weshalb er von Hegel die schon mitgeteilte Belehrung empfieng, jeder Philosoph gehe weiter als der gesunde Menschenverstand, und was gewönlich so genannt werde, sei oft sehr ungesunder Menschenverstand, jedenfalls aber nicht Philosophie. Wie hätte Hegel erst den Mann abgefertigt, der sich mit der Behauptung hervorgewagt hätte, daß Gorgias mit seinem alles nihilisierenden Kunststücke nichts anderes beabsichtigte, als den Philosophenverstand zu ironisieren. Einer solchen Paradoxie scheint jedoch damals niemand fähig gewesen zu sein, und auch heute gibt es nur wenige, die sich ihrer so halb und halb schuldig machen mögen.

Wer in Dührings „kritischer" Geschichte der Philosophie den Abschnitt über Gorgias vornimmt, der mit dem Satze beginnt, Gorgias habe sich mit dem größten aller Paradoxa, nämlich durch die Behauptung, es sei nichts, sowie durch die Karikatur von Dialektik, womit er diesen Satz nebst Zubehör verteidigte, über alle Ansprüche auf Wahrheit und eigentlich über die Philosophie selbst lustig gemacht (Gesch. d. Philos. 4. Aufl. S. 81), der könnte, wie es mir geschah, auf den Gedanken verfallen, Dühring werde den Gedanken weiter ausführen, daß sich Gorgias in der Tat mit einer gewissen Philosophie und ihren Ansprüchen auf Wahrheit einen vorzüglich gelungenen Spaß erlaubt habe. Aber auch Dühring ist noch so naiv, den „dreifachen Nihilismus" des Gorgias als etwas ernst Gemeintes zu kritisieren.

Um einen großen Schritt ist der Wahrheit näher Windelband gekommen, allerdings nur in einer Anmerkung seiner Geschichte der alten Philosophie (2. Aufl. S. 74), wo es heißt: „Man könnte fast geneigt sein, diese Paradoxien des antiphilosophischen Rhetors für eine groteske Persiflage der eleatischen Dialektik zu halten."

Was bei Windelband noch als einigermaßen schüchterne Vermutung erscheint, hat sich bei Edmund Pfleiderer schon beinahe zur Überzeugung herauskristallisiert, der er mit folgen-

den Worten Ausdruck verliehen hat: „Das ist nun einfach der vollständige theoretische Nihilismus oder kurz gesagt Wahnwitz — wenn man es nämlich, wie es meist geschieht, beim Wort und als bitteren Ernst nimmt. Und doch war Gorgias sonst offenbar ein ganz gescheiter vernünftiger Mensch. Ob er uns also nicht, ohne es zu sagen, den reinen Schalk aufspielt und mit seiner geflissentlich sonderbaren Schrift nichts will, als vor allem die am tiefsinnigsten auftretende großgriechische Philosophie der Eleaten durch ironische Überbiegung verhöhnen, sie, die besonders in Zenos Verteidigung auf gleichfalls kaum ernst zu nehmende Weise den gesunden Menschenverstand mit ihrer Leugnung der Bewegung beleidigt hatte (Sokrates und Plato, S. 13)?

Wenn aber Pfleiderer weiter sagt, das Buch des Gorgias sei „die ironisch skeptische Ablehnung aller Theorie, insbesondere jeder hochfliegenden, abstrakten Spekulation durch den nüchternen vorwiegenden Praktiker und Rhetor“ (S. 14), so scheint er mir wirder damit über das Ziel hinausgeschossen zu haben. Eine ironisch skeptische Ablehnung aller und jeder Theorie braucht das Buch nicht zu bedeuten und bedeutet es nach meinem Dafürhalten auch nicht, wohl aber eine für gesunden Menschenverstand und echten Humor Zeugnis gebende Ablehnung aller Philosophastereien. Um das einzusehen, ist es freilich unbedingt nötig. sich von dem mehr als zwei Jahrtausende alten Vorurteile bezüglich der geistigen Qualifikation der sogenannten Sophisten befreit zu haben. Daß Pfleiderer in dieser Hinsicht noch ganz auf dem Standpunkte der herkömmlichen sophistenfresserischen Geschichtschreibung steht, erkennt man aus Äußerungen, wie folgenden: „Wenn die Sophisten im eigentlichen und engen Sinn . . . . sich ausdrücklich mit diesem Namen bezeichneten und gar nicht Philosophen nannten, so zeigen sie damit in der Tat eine ganz richtige Selbsterkenntnis. Hatten doch mehrere so gut wie gar keine Berührung mit der bisherigen Philosophie, sondern verhielten sich einfach gleichgültig dagegen. Andere besaßen immerhin einige Fühlung mit derselben, aber doch mehr nur nebenher und in zweiter Linie“ (S. 34).

— „Als Philosophen sind sie daher so mäßig bedeutsam, daß man sie unter diesem Gesichtspunkt nach dem Vorschlag einiger Neueren ganz zu übergehen geneigt sein könnte“ (S. 35).

Wenn Pfleiderer über den gesunden Menschenverstand ähnlich wie Hegel denkt und als Philosophen nur diejenigen gelten lassen will, die mit jener absonderlichen Art Verstand, worin Hegel den spezifischen Philosophenverstand sieht, ausgestattet sind, dann allerdings würden es die Sophisten nicht verdienen, in eine Geschichte der Philosophie miteinbezogen zu werden. Wenn es aber erlaubt ist, zwischen Philosophen von gesundem und Philosophen von ungesundem Menschenverstande zu unterscheiden, dann waren „Sophisten“ wie Protagoras, Prodikos, Gorgias, Antiphon etc. Philosophen im besten Sinne des Wortes. Mit dieser Frage werden wir uns übrigens später noch weiter zu beschäftigen haben, wo sich uns zeigen wird, daß alle Umstände auf das Hervorgehen der Ausdrücke philosophieren, philosophisch, Philosoph, Philosophie aus der Gedankenwerkstätte dieser Sophisten hinweisen.

Wie eng das Verständnis für die Tendenzen, die der nichtslerische Gorgias befolgte, mit der Auffassung von der Stellung und Bedeutung der Sophisten innerhalb der Geschichte griechischer Philosophie zusammenhängt, läßt sich bei jenem Forscher beobachten, dem das Verdienst gebührt, zuerst den wahren Sachverhalt bezüglich der Sophisten von dem ärgsten Schutte, den Unkentnis und Bosheit seit Platons Zeiten darüber aufgehäuft hatten, zu befreien. Der Geschichtschreiber Grote ist es gewesen, der den Sophistenfressern den Rat gab, anstatt sich über den Skeptizismus des Gorgias so heftig zu ereifern, lieber dessen Thesen in unmittelbarer Anlehnung an die vorausgegangene Spekulation zu erklären, der zugleich selbst diesen Versuch machte und dabei zum Schlusse kam, „daß die Lehren von Gorgias in der Absicht vorgebracht wurden, seine Schüler von Studien abzubringen, die er für unnütz, unfruchtbar hielt“ (Geschichte Griechenlands, IV. 598).

Diese klaren Winke sind indessen nur von wenigen beachtet worden, und so ist die altbeliebte, von Dilthey so formulierte Auffassung, daß die nihilistische Brandschrift des Gorgias den äußersten Punkt bezeichne, zu dem eine gehaltlose Skepsis fortgegangen sei (Einleitung in die Geisteswissenschaften, S. 220), noch immer die vorherrschende geblieben. Wenigstens stimmen aber die Bekenner dieser Auffassung beinahe ausnahmslos darin überein, daß das ungeheure Paradoxon des Gorgias, wenn es als bitterer Ernst genommen werden soll, nichts weiter als ein Paradoxon der wahnwitzigsten Sorte ist.

Eine solche Ausnahme bildete Hegel. Als das „Ausgezeichnete“ an dieser gorgianischen Leistung bewunderte er die „reine Dialektik über diese ganz allgemeinen Kategorien von Sein und Nichtsein.“ Ausdrücklich hob er hervor, diese Dialektik sei nicht nach Art der Sophisten. Und es war gerade die gorgianische Leistung, die ihn zu dem gnädigen Urteile bestimmte: „Die Sophisten machten also auch Dialektik, allgemeine Philosophie zu ihrem Gegenstande; und waren tiefe Denker“ (Geschichte d. Philos. II. 36).

Es wäre eine Aufgabe für sich und keine so kleine, daß sie sich auf wenigen Seiten durchsichtig und vollständig erledigen ließe, wenn man das Gespinnst der famosen dialektischen Methode Hegels Faden für Faden aufzulösen versuchen wollte, um zu verstehen, nach welchen Anregungen und Mustern sich das Ganze gerade so zusammengesponnen hat. Deshalb beschränke ich mich auf einige Bemerkungen über die Wahrscheinlichkeit eines genetischen Zusammenhanges zwischen der Dialektik des Gorgias und der seines Bewunderers.

Mag Hegel immerhin zu seiner dialektischen Ausgeburt von Fichte, Schelling und Kant zuerst und in entscheidender Weise befruchtet worden sein, so ist es doch sehr wahrscheinlich, daß ihm das Studium der Griechen manches nährende Element zugeführt hat. Belehrend in dieser Hinsicht ist seine Schwärmerei für das Platonische Gespräch „Parmenides“, besonders für dessen dialektisch verzwickten zweiten Teil, worin er das „berühmteste Meisterstück platonischer Dialektik“ erblickt (Ge-

schichte d. Philos. II. 240). Nicht weniger lehrreich ist die Art, wie er sich über das „sonderbare Resultat negativer Art“ des „Parmenides“ hinwegzuhelfen versteht: „Es kann uns dies Resultat im Parmenides vielleicht nicht befriedigen. Indessen sehen die Neuplatoniker, besonders Proklus, gerade diese Ausführung im Parmenides für wahrhafte Theologie an, für die wahrhafte Enthüllung aller Mysterien das göttlichen Wesens. Und sie kann für nichts anderes genommen werden“ (Gesch. d. Philos. II. 244).

Wer vom „Parmenides“ solche Eindrücke aufzunehmen fähig war, dessen Aufmerksamkeit wird sicherlich schon früh von der Dialektik des Gorgias lebhaft erregt worden sein, wenn er ihr in der Periode seiner philosophischen Verstandesreife sogar die Eigenschaft, „objektive“ Dialektik zu sein, zuerkennen mochte. Auf eine Kennzeichnung der von Hegel gemachten Unterscheidung zwischen „äußerlicher“, „immanenter“ und „objektiver“ Dialektik kann ich mich hier nicht weiter einlassen. Es mag genügen, zu konstatieren, daß für Hegel die „objektive“ Dialektik die Dialektik in ihrer Vollendung, ist und daß er in der Schrift des Gorgias „kein Geschwätz wie man sonst wohl glaubt“, sondern „objektive Dialektik“ erblickt hat (Gesch. d. Philos. II. 37).

Wer so urteilen kann, von dem, glaube ich, darf man mit Grund annehmen, daß er sich den Dialektiker Gorgias ein wenig zum Muster genommen haben wird.

Sein dialektisches Narrentum bekam Hegel einmal in nicht misszuverstehender Weise von Goethe unter die Nase gestrichen. Goethe hatte an einem Oktoberabend des Jahres 1827 zu Ehren Hegels einen „Thee“ veranstaltet. Das Gespräch drehte sich viel um Hamann, den „Magus aus Norden,“ in dessen Schriften sich Hegel sehr gut beschlagen zeigte. Von diesem Gegenstande kam man auf „das Wesen der Dialektik.“

„Es ist im Grunde nichts weiter, sagte Hegel, als der geregelte, methodisch ausgebildete Widerspruchsgeist, der jedem

Menschen inwohnt und welche Gabe sich groß erweist in Unterscheidung des Wahren vom Falschen."

„Wenn nur, fiel Goethe ein, solche geistige Künste und Gewandtheiten nicht häufig gemissbraucht und dazu verwendet würden, um das Falsche wahr und das Wahre falsch zu machen!"

„Desgleichen geschieht wohl," erwiderte Hegel, „aber nur von Leuten, die geistig krank sind."

„Da lobe ich mir", sagte Goethe, „das Studium der Natur. das eine solche Krankheit nicht aufkommen läßt! Denn hier haben wir es mit dem unendlich und ewig Wahren zu tun, das jeden, der nicht durchaus rein und ehrlich bei Beobachtung und Behandlung seines Gegenstandes verfährt, sogleich als unzulänglich verwirft. Auch bin ich gewiß, daß mancher dialektisch Kranke im Studium der Natur eine wohltätige Heilung finden könnte."

(Eckermann. Gespräche mit Goethe, III. 157).

Ein Kommentar zu diesem Zwiegespräche ist überflüssig. Damit man aber nicht sage, Goethe sei kein Fachphilosoph und habe daher den Wert der Hegelschen Dialektik nicht zu würdigen verstanden, so errinnere ich an das Urteil des Neuhegelianers Eduard von Hartmann, das darauf hinaus läuft, Hegels dialektische Methode sei nur mehr eine „merkwürdige historische Erscheinung mit dem Charakter einer krankhaften fixen Idee" (Über die dialektische Methode, S. 95).

Der Arzt erkenne, führt Hartmann weiter aus, eine pathologische Idee daran, „daß der Kranke eine widerspruchsvolle Behauptung, welche in seinem Interesse den ersten Platz einnimmt, festhält, und, wenn er Verstand und Bildung genug dazu hat, dieselbe gegen die Einwendungen der geistig Gesunden mit dem höchsten Aufgebot von Scharfsinn und sophistischen Künsten verteidigt. Trifft das beim Dialektiker nicht Alles zu? Kann ein Psychiatriker darüber zweifelhaft sein, wo er diese eigentümliche historische Erscheinung unterzubringen hat" (S. 94)?

Unter welche Rubrik der Psychiatrie ließe sich diese Er-

scheinung wohl am ehesten einreihen? Hartmann schweigt darüber. Der Psychiater wird sich am meisten an jenes Krankheitsbild erinnert finden, das heute gewöhnlich Paranoia genannt wird und dessen Hauptsymptome nach Krafft-Ebings Angabe „Wahnideen“ sind, „systematische, methodische Wahnideen, die sich durch Schluß- und Urteilsprozesse entwickeln und zu einem förmlichen Wahngebäude gestalten“, wobei für die oberflächliche Beobachtung „Besonnenheit und Logik“ gewahrt erscheinen, die Phantasietätigkeit eine sehr lebhafte, leicht erregbare, die intellektuelle Begabung eine gute, aber vielfach eine einseitige ist (Lehrbuch der Psychiatrie 3. Aufl. S. 433).

Ob wir es im Falle Hegels mit einer Art Paranoia oder nicht zu tun haben, muß hier unerörtert bleiben, da uns eine solche Untersuchung viel zu weit von unserem Ziele ablenken würde. Soviel ist aber gewiß, daß bei Hegel eine starke Sucht zum Paradoxen vorhanden war und daß wir bezüglich ihrer Erklärung in seinem wie in vielen anderen Fällen notwendig zur Annahme einer psychopathischen Grundlage geführt werden.

III. Der Psychiater Sokrates.

1.

Die Sokratischen Lieblingsfragen: Was ist gesunder Verstand? Was ist Wahnsinn?

Wenn Xenophon mitteilt, Sokrates habe in seinen Gesprächen besonders die Fragen untersucht, was gottesfürchtig, was gottlos, was schön, was schändlich, was gerecht, was ungerecht, was Sophrosyne, was Manie, was Tapferkeit, was Feigheit, was ein Staat, was ein Staatsmann, was Herrschaft über Menschen, was ein Herrscher über Menschen sei (Memorab. I. 1, 16), so werden wir hierin dem Berichterstatter ohne Abzug Glauben schenken dürfen. Wir werden ihm auch glauben, daß der echte Sokrates den sogenannten religiösen Fragen jene

Aufmerksamkeit gewidmet hat, die der Stelle, die sie im Verzeichnisse einnehmen, entspricht.

Hier wollen wir uns ausschließlich mit dem genau in der Mitte des Verzeichnisses befindlichen Fragenpaare beschäftigen: Was ist Sophrosyne? Was ist Manie?

Ich ließ beide Ausdrücke vorläufig unübersetzt, weil man zweifeln kann, wie man sie an dieser Stelle am sinngetreuesten übersetzen soll. O. Güthling (Xenophons Erinnerungen an „Sokrates“ in Reclams Universal-Bibliothek) übersetzt „Sophrosyne“ mit „Besonnenheit“ und „Manie“ mit „Keckheit“. Ch. E. Finckh hingegen (Bibliothek griech. Prosaiker von Osiander und Schwab) gebraucht die Ausdrücke „gesunder Verstand“ und „Wahnsinn“. Im ersten Falle würden wir auf ein ethisches, im zweiten auf ein psychologisches oder psychiatrisches Problem hingewiesen.

Welche Übersetzung ist die richtige? Es kann nur eine von beiden die richtige sein, da eine dritte wohl nicht denkbar ist.

Wenn man den griechischen Sprachgebrauch des Wortes „Manie“ in Betracht zieht, so ist zweifellos Finckh mit seiner Übersetzung im Rechte. „Sophrosyne“ kann zwar den gesunden Verstand im psychologischen Sinne als auch die Besonnenheit als Tugend bedeuten. Was den Zustand der Manie betrifft, so ist er allerdings oft mit einer tüchtigen Portion Keckheit verbunden, ohne daß man aber deswegen „Manie“ einfach mit Keckheit übersetzen dürfte. Güthling wollte offenbar der Tugend der Besonnenheit eine als Gegenstück passende Untugend gegenüberstellen und machte so aus der „Manie“ die Keckheit. Die gewöhnliche Bedeutung von „Manie“ ist jedoch unser „Wahnsinn“ und wenn man von ihr ausgeht, kommt man notgedrungen für „Sophrosyne“ auf das, was wir „gesunden Verstand“ nennen.

Was war nun wohl das Motiv, daß sich Sokrates mit den Fragen: Was ist gesunder Verstand, was ist Wahnsinn? so viel befaßte?

Nach der herkömmlichen Ansicht hätte es sich dabei für

Sokrates hauptsächlich um die Definition der Begriffe des gesunden Verstandes und des Wahnsinns gehandelt, um auf diese Weise zum wahren Wissen, zum Wissen vom „Wesen“ dieser Dinge zu gelangen.

Wie es sich mit der sogenannten Begriffsforschung des Sokrates verhielt, kann erst später gezeigt werden.

Soviel ist gewiß, daß jene beiden Begriffe heute noch weit davon entfernt sind, so definiert zu sein, daß der Streit darüber als geschlichtet gelten könnte. Insoweit der gesunde Verstand in Frage kommt, lernten wir das soeben im Falle Goethes und Hegels kennen. Daß es für den Wahnsinn nicht weniger gilt, möge ein auch für die Gegenwart noch immer zutreffender Ausspruch Schopenhauers bestätigen: „Eine klare und vollständige Einsicht in das Wesen des Wahnsinns, ein richtiger und deutlicher Begriff desjenigen, was eigentlich den Wahnsinnigen vom Gesunden unterscheidet, ist, meines Wissens, noch immer nicht gefunden“ (Werke I. 260).

Gleichwohl verbinden wir alle mit den Worten „gesunder Verstand“ und „Wahnsinn“ einen haltbaren Sinn und wissen meistens ohne große Schwierigkeit zwischen Geistesgesunden und Geisteskranken zu unterscheiden. Nicht selten begegnen uns allerdings Fälle, bei denen wir zweifeln, ob wir es mit einem noch unversehrten oder mit einem schon angekränkelten Verstande zu tun haben. Solche Fälle erwecken dann das Bedürfnis nach einer genaueren Analyse dessen, was man im groben und allgemeinen gesunden Verstand und Wahnsinn zu nennen pflegt.

Wie mochte also wohl Sokrates zur Stellung dieser Fragen kommen? Im groben und allgemeinen wußte man im Athen des 5. vorchristlichen Jahrhunderts zwischen Geistesgesunden und Geisteskranken geradeso gut zu unterscheiden, als wir das am Anfange des 20. nachchristlichen Jahrhunderts vermögen.

Wie sich herausstellen wird, wurde auch Sokrates zu seinen Fragen durch gewisse zweifelhafte Fälle veranlaßt, bei denen man ohne genauere Prüfung nicht entscheiden kann, ob

sie in das Gebiet des richtig oder des gestört funktionierenden Geistes gehören.

Unter die zweifelhaften Fälle dieser Art müssen besonders viele Verbrechernaturen gezählt werden. Man fühlt wohl, daß es nicht gewöhnliche Bösewichte sind, aber man scheut sich, obwohl vieles dazu drängt, sie als Wahnsinnige anzuerkennen, vor lauter Furcht, sich dadurch in die Folgerung zu verwickeln, daß solche Verbrecher für ihre Missetaten nicht verantwortlich gemacht werden könnten und eher mitleid- als strafwürdig wären. Es dauerte lange, bis sich im christlichen Europa einige denkende Ärzte fanden, die, unbekümmert um die für die Juristen daraus erwachsenden Fatalitäten, den Mut besaßen, gewisse Verbrecher als Wahnsinnige zu erklären und ein besonderes Krankheitsbild aufzustellen, das unter dem Namen „moralischer Irrsinn" bekannt ist und trotz aller dagegen erhobenen Einwände sich auch in den nichtärztlichen Kreisen immer mehr Anerkennung erringt. Sicherlich ist in dieser Sache noch manche Klärung nötig, worauf ich mich jedoch hier nicht weiter einlassen kann.

Worauf es mir hier allein ankommt, ist die Hervorhebung der Tatsache, daß die Lehre vom moralischen Irrsinn, die von vielen als eine neugebackene Irrlehre des Materialismus betrachtet wird, den Griechen des sokratischen Zeitalters, wie besonders die Platonischen Schriften bezeugen, schon ganz geläufig gewesen war. Platon selbst bekannte sich als durch und durch überzeugter Anhänger dieser Lehre, die natürlich damals für die meisten geradeso parodox war, wie dies gegenwärtig der Fall ist. Deswegen darf man sich auch nicht wundern, sie beim Xenophontischen Sokrates nicht schärfer herausgearbeitet zu finden. Xenophon teilte eben in diesem, wie in vielen anderen Punkten die populäre Anschauung der Mehrzahl seiner Landsleute, für die es ein selbstverständliches Orthodoxon war, daß Verbrecher und Wahnsinnige zwei grundverschiedene Menschenklassen darstellten. Gleichwohl ziehen sich alle die Lehre vom moralischen Irrsinn bedingenden gedanklichen Voraussetzungen auch durch die Äusserungen des Xenophontischen

Sokrates, woraus wir schließen dürfen, daß der geschichtliche Sokrates selbst zu den Anhängern dieser Lehre gehört hatte. Die Begründer der Lehre waren aller Wahrscheinlichkeit nach damalige Ärzte, vor allem Hippokrates und seine Schule, der ja überhaupt das Verdienst hat, zuerst die Beurteilung der Geisteskrankheiten aus wissenschaftlichen Gesichtspunkten unternommen zu haben. Auf welchem andern Boden hätte jene Lehre auch sonst gedeihen sollen? Das Verdienst des Sokrates könnte daher nur darin bestehen, weiter ausgebildet zu haben, wozu andere den Grund legten, wie wir das in so mancherlei Beziehungen bei ihm beobachten. Daß ihm ein solches Verdienst zukommt, läßt sich mit Sicherheit behaupten, obgleich wir bei der diesbezüglichen Gedankenarmut unserer Quellenschriften nichts über die nähere Ausgestaltung, die die Lehre vom moralischen Irrsinn durch den geschichtlichen Sokrates gewonnen hat, anzugeben vermögen.

Denn, was bezüglich der übrigen sokratischen Lehrpunkte festzuhalten ist, gilt auch im vorliegenden Falle. Alles, was Platon und Xenophon darüber vorbringen, darf nicht als reiner Bericht, sondern muß als platonische oder xenophontische Bearbeitung sokratischen Gedankengutes angesehen und danach beurteilt werden. Xenophon hat ebensogut seine eigene Philosophie wie Platon besessen, und beide waren nur soweit Sokratiker, als die sokratischen Grundlehren mit ihren eigenen Ansichten einigermaßen in Übereinstimmung zu bringen waren. Wo das nicht angehen wollte, füllten sie die Lücke aus Eigenem aus, falls sie nicht den bequemeren Weg wählten, die Lücke offen zu lassen. Daraus erklärt sich bei ihnen die oft so verschiedene Darstellung der Sokratischen Philosophie.

Ich will nun versuchen, aus dem Material, das sich bezüglich des moralischen Irrsinns in den Platonischen und Xenophontischen Schriften vorfindet, den sokratischen Kern herauszuheben.

Zu diesem Zwecke muß zuerst Klarheit über die Sokratische Tugendlehre geschaffen werden, was im folgenden geschehen soll.

2.

Der Kern der Sokratischen Tugendlehre in seiner verfälschten und in seiner echten Gestalt.

Die herkömmliche Auffassung der Sokratischen Tugendlehre als „Tugendwissenslehre“ beruht nämlich, wie ich behaupte, auf einer den wahren Sachverhalt fälschenden Interpretation, deren Urheber Aristoteles gewesen ist. Bevor ich dafür den Beweis antrete, wird es angezeigt sein, an diese angeblich spezifisch sokratische „Tugendwissenslehre“ zu erinnern.

Ein typischer Vertreter der herkömmlichen Auffassung ist Zeller. Das allgemeine Prinzip der Sokratischen Ethik, sagt er, spreche der Satz aus, „daß alle Tugend im Wissen bestehe“. Dieser Grundsatz werde von Sokrates „in einseitiger Ausschließlichkeit“ gefaßt, insofern für ihn das Wissen nicht bloß eine unerläßliche Bedingung, sondern „unmittelbar das Ganze derselben“ sei: „Es ist nach Sokrates nicht blos unmöglich, das Rechte zu tun, wenn man es nicht kennt, sondern auch, es nicht zu tun, wenn man es kennt. Denn da das Gute nichts anderes ist, als das, was dem Handelnden zum Besten dient, jeder aber sein eigenes Wohl wünscht, so ist es, wie Sokrates glaubt, undenkbar, daß jemand das, was er als gut erkennt, nicht tue: niemand ist freiwillig böse. Um daher die Menschen tugendhaft zu machen, ist nur erforderlich, daß man sie darüber aufklärt, was gut ist; die Tugend entsteht durch Belehrung, und alle Tugenden bestehen in einem Wissen: tapfer ist, wer weiß, wie man sich in Gefahren zu verhalten hat, fromm, wer weiß, was den Göttern, gerecht, wer weiß, was den Menschen gegenüber recht ist u. s. w. Alle Tugenden kommen daher auf eine, das Wissen oder die Weisheit zurück, und auch die sittliche Anlage und Aufgabe ist bei allen Menschen die gleiche“ (Philosophie der

Griechen, II. 141, 142[1]) — Grundriß d. Gesch. d. griech. Philos. 2. Aufl., S. 93).

Ein anderer Vertreter der herkömmlichen Auffassung ist Schwegler. „Der einzige positive Lehrsatz, sagt er, der von Sokrates überliefert wird, ist der, daß die Tugend ein Wissen ...... daß folglich nichts gut sei, was ohne Einsicht geschehe, nichts böse, was mit Einsicht; oder was dasselbe ist, daß niemand freiwillig böse, daß die Schlechten wider ihren Willen schlecht seien, ja daß, wer wissentlich Unrecht tue, besser sei, als wer unwissend, weil nämlich im letzteren Fall mit dem wahren Wissen die Sittlichkeit überhaupt fehle, im ersteren, wenn er überhaupt möglich wäre, dieselbe nur vorübergehend verletzt würde. Sokrates hatte keinen Begriff davon, wie jemand das Gute wissen könne, ohne es auch sofort zu vollbringen, es war ihm ein logischer Widerspruch, daß der Mensch, der doch sein Wohlbefinden suche, es zugleich wissentlich verschmähen sollte. Darum folgte ihm aus der Erkenntnis des Guten die gute Handlung so notwendig, wie aus den Prämissen die logische Konsequenz" (Gesch. d. Philos. S. 74 — Reclam —).

Lange meint, in der Eigentümlichkeit des religiösen Standpunktes des Sokrates liege „die Voraussetzung der Verständlichkeit und Lehrbarkeit der Tugend" von Anfang an eingeschlossen; „daß Sokrates weiter ging und nicht nur die Verständlichkeit des Sittlichen behauptete, sondern die praktische Tugend mit dem theoretischen Verständnis des Sittlichen identifizierte, ist seine persönliche Auffassung dieses Verhältnisses und auch hier dürften sich religiöse Einflüsse nachweisen lassen" (Gesch. des Materialismus, S. 50 — Ausgabe in einem Bande, 1887).

Auf den schärfsten Ausdruck ist die herkömmliche Auffassung von Joël in seinem Werke „Der echte und der Xeno-

[1]) Von Zellers Philosopie der Griechen werden hier bezeichnet der 1. Teil (5. Aufl.) als I. — der 2. Teil, 1. Abteilung. (4. Aufl.) als II. — Der 2. Teil, 2. Abt. (3. Aufl.) als III. — der 3. Teil 1. Abt. (3. Aufl.) als IV. — der 3. Teil, 2. Abt. (3. Aufl.) als V.

phontische Sokrates" gebracht worden. „Tugend ist Wissen", sagt er, sei „der wichtigste, beherrschende und bestbezeugte Satz der Sokratischen Ethik". In den Aristotelischen Ethiken sei jener Satz die „stets wiederholte Grundformel, gegen die sie kritisch zu Felde ziehen" (S. 210). In der neueren Literatur sei das Grundwesen der Sokratik häufig verkannt und zum mindesten nicht in so scharfer Wahrheit wie von Aristoteles fixiert worden. Die sichersten Zeugnisse gäben „nach allgemeiner Übereinstimmung wie für die Vorsokratiker so auch für Sokrates die Aristotelischen Schriften" (S. 172). Für Joël ist daher „das Vertrauen zu Aristoteles kritisches Axiom" (S. 203): „Da nun weder Platon noch Xenophon als Hauptquelle Vertrauen erweckt, da auch das hypothetische Ausgehen von der Übereinstimmung der drei Quellen durch den Erfolg nicht gerechtfertigt wird, soferne in den meisten Punkten eine oder zwei Quellen gänzlich versagen, so bleibt nur noch übrig, zu versuchen, ob sich nicht das Bild der echten Sokratik aus den aristotelischen Notizen aufbauen läßt, die wenigstens den Vorzug noch der festesten Geltung in den Augen der zweifelnden Forschung haben" (S. 210).

Aristoteles mit seinen Notizen also ist es, von dem sich Joël zu seinem „scharf charakteristischen und konsequenten Bilde" (S. 210) des Sokrates inspirieren ließ.

Welche scharf charakteristische und konsequente Karrikatur daraus entstanden ist, werden wir später sehen.

Die übrigen Vertreter der herkömmlichen Auffassung unterscheiden sich von Joël hauptsächlich nur dadurch, daß sie ihr Vertrauen zu Aristoteles zugleich mit ihrem Vertrauen zu Platon und Xenophon zu verbinden wissen. Wenn ihr Sokratesbild einen weniger karrikierten Eindruck macht, so ist es dafür oft auch um so weniger charakteristisch und konsequent. Die Hauptquelle für die Tugendwissenslehre bildet jedoch immer Aristoteles. Platonische und Xenophontische Stellen werden nur soweit herbeigezogen, als sie nicht gegen die Aristotelische Darstellung zu sprechen scheinen, oder sie müssen sich eine mit ihr vereinbare Interpretation gefallen lassen.

Wenn die herkömmliche, an Aristoteles sich anschließende Auffassung der Sokratischen Tugendlehre geschichtlich zutreffend wäre, dann hätte sich Sokrates allerdings, wie man zugeben muß, einer schon sehr stark hirnverbrannten Paradoxie schuldig gemacht. Und es fiele mir niemals ein, ihn gegen den Vorwurf der Parodoxomanie irgendwie in Schutz zu nehmen, wenn sich dieser Vorwurf nach den Regeln einer nicht auf Aristoteles blind eingeschworenen Kritik begründen ließe. Das ist aber nicht der Fall.

Die Platonischen und Xenophontischen Schriften, behaupte ich, müssen wie für andere Lehren des Sokrates, so auch für dessen Tugendlehre als unsere zunächst maßgebenden Quellen geachtet werden und nicht die Aristotelischen Notizen.

Ich behaupte ferner, Platon und Xenophon liefern von der Sokratischen Tugendlehre dasselbe Bild, das Aristoteles von seiner eigenen Tugendlehre entworfen und dem von ihm für das echte ausgegebenen Bilde der Sokratischen Tugendlehre gegenübergestellt hat, woraus sich ergibt, daß Aristoteles die Sokratische Lehre absichtlich oder unabsichtlich verfälscht hat.

Nun weiß ich wohl, daß ich mich mit solchen Behauptungen von vornherein selbst der Paradoxomanie bei den meisten mehr als verdächtig mache. Bei den meisten, aber hoffentlich nicht bei allen! Denn ich glaube mit Grund vermuten zu dürfen, daß hin und wieder einer, der der Sokratischen Tugendlehre selbständig und unbeirrt von der Autorität des Aristoteles nachgegangen ist, im Stillen zu den gleichen Resultaten wie ich gelangte und sich nur aus Angst vor Begehung einer solchen Paradoxie nicht öffentlich darüber äußern mochte. Grund zu meiner Vermutung gibt mir der Umstand, daß das Eis auf diesem Gebiete schon von anderen zu brechen versucht wurde. Wenn es wieder zugefror, so rührt das daher, daß die betreffenden Versuche nicht eindringlich und darum nicht überzeugend genug ausgefallen waren.

So findet sich der Hauptsache nach die von mir als die richtige darzulegende Auffassung bei Schopenhauer in klaren

Umrissen. Bekanntlich lehrt Schopenhauer, daß im angeborenen Charakter, diesem eigentlichen Kerne des ganzen Menschen, der Keim aller Tugenden und Laster liege, daß, kurz ausgedrückt, Tugenden und Laster angeboren seien. „Diese Wahrheit, fügt er hinzu, mag manchem Vorurteil und mancher Rockenphilosophie, mit ihren sogenannten praktischen Interessen, d. h. ihren kleinen engen Begriffen und beschränkten Kinderschulansichten, ungelegen kommen: sie war aber schon die Überzeugung des Vaters der Moral, des Sokrates." Aristoteles habe diese Überzeugung des Sokrates „sehr fälschlich" zu kritisieren versucht, übrigens sie aber selbst geteilt und auf das deutlichste ausgesprochen (Werke, III. 433, 443).

Am klarsten scheint mir in unserer Frage Wildauer gesehen zu haben, obschon zwar auch er zu sagen vermag, Sokrates hätte in allen seinen Erörterungen das Hauptgewicht auf den Nachweis gelegt, daß die Tugend Wissen sei, nicht aber auf die Untersuchung, wie und woraus sie entstehe und insofern hätte man in der peripatetischen Schule ein Recht gehabt zu behaupten, daß er „den Begriff der Tugend" untersucht habe, nicht aber die Art und Voraussetzungen ihres Werdens. Aber er muß doch gestehen, man habe dem Sokrates innerhalb des Kreises der peripatetischen Schule „schweres Unrecht getan: „indem man erstlich sich ausschließlich an die nackte Formel der Gleichstellung von Tugend und Wissen hielt, dagegen aber die Lehre, nach welcher auch praktische Momente zu diesem Wissen gehören, vollständig übersah und indem man zweitens der so einseitig hingestellten Intellektualisierung der Tugend die Lehre von der ἕξις (hexis) und Charakterbildung entgegensetzte, in einer Weise, als ob zu einer solchen bei Sokrates gar kein Ansatz, gar keine Spur vorhanden gewesen wäre. Und doch finden sich die elementaren Grundzüge dessen, was Platon im Staate und Aristoteles in der Nikomachischen Ethik über die Heranbildung des sittlichen Charakters angeführt haben, bereits in den sokratischen Denkwürdigkeiten des Xenophon vor. Die Erwerbung, Befestigung und Bewahrung der Tugend beruht nämlich nach Sokrates auf

guter Naturanlage, Lernen und Übung." — „Die Tugend ist ihrem Wesen nach Wissen, aber sie wird auf guter Naturgrundlage durch Lernen und Übung." — „Jenes Wissen nämlich, welches die Tugend ausmacht, ist, wie sich jetzt neuerdings zeigt, kein tatloses Beschauen (θεωρεῖν, theorein) des gewußten Objekts, sondern die in praktischer Behandlung desselben sich bewährende Einsicht, es bildet sich auf dem Wege entsprechender Übung aus und schöpft auch aus der Übung immer neue Kraft, sich gegen die Angriffe vernunftwidriger Regungen zu behaupten: es ist Charakter." — „Sokrates würde daher den Ausführungen, die sein Enkelschüler Aristoteles über den Prozeß der Tugendbildung gibt, ohne Zweifel seine volle Zustimmung gezollt haben. Läßt sich doch die Bildungsgeschichte seines Lebens in die Schlagworte φύσις (physis), μάθησις (mathesis), ἄσκησις (askesis) zusammenfassen" Die Psychologie des Willens bei Sokrates etc. I. 90—97).

Wegen der Wichtigkeit der Sache führe ich noch eine Stelle an, worin Wildauers auf diesen Gegenstand bezügliche Gedanken zusammengefaßt erscheinen. Wildauer sagt, man werde sich schwer über die Gründe klar, „aus denen die Sokratische Tugendlehre in der peripatetischen Schule eine solche Entstellung erfahren konnte, wie wir sie in den Ethiken vorfinden. Da wird nicht nur die reine Intellektualität der sokratischen Tugend mit einer so nackten Einseitigkeit hervorgekehrt, als ob sie kaltes beschauliches Wissen wäre, wie etwa die Geometrie, und nicht auch wirksame praktische Momente in sich trüge, sondern es wird von den Jüngern des Peripatos, sei es aus Unkenntnis der Vorgeschichte, sei es aus stolzem Selbstgenügen an den Leistungen der eigenen Schule, die Sache so dargestellt, als ob Sokrates, zufrieden mit dem Begriff der Tugend, über das Werden derselben.... gar keine Reflexion angestellt und keine wenn auch noch so elementaren Gedanken darüber hinterlassen habe. Aus dieser Zeichnung würde man den Mann nicht wiedererkennen, dessen Name den Eingang einer neuen philosophischen Bildungsperiode, dessen grundlegende Geistestat den Charakter derselben beherrscht.

Diese Verdunkelung, welche seine Lehre und Stellung in peripatetischen Schriften erfahren hat, mag es auch wesentlich verschulden, daß selbst in neueren Darstellungen noch seine Gedanken über die Genesis des sittlichen Charakters vergessen werden. Eine unbefangene Würdigung aller hieher gehörigen Daten wird aber, wie uns scheint, notwendig zu einer Anschauung gelangen, welche Licht und Schatten gleichmäßig verteilt: daß nämlich Sokrates allerdings keine systematische Untersuchung über das Werden der Tugend geführt und organisch in seine Tugendlehre eingefügt habe, und daß daher sein Tugendbegriff, rein nach der Schulformel aufgefaßt, der praktischen Momente zu entbehren scheine; daß er dagegen doch wiederholt Gedanken über den fraglichen Gegenstand vorgetragen habe, welche in der Akademie und im Peripatos fortwirkten und es als keine bloße pietätvolle Fiktion erscheinen lassen, wenn Platon im Staate die Ausführungen über die Entwicklung des sittlichen Charakters seinem Lehrer in den Mund legt" (S. 97—99).

Demnach könnte es scheinen, als ob sich Wildauer aus dem Banne der aristotelischen Geschichtslüge völlig befreit hätte. Allein in Wirklichkeit ist er an sie, ohne es zu ahnen, in Bezug auf eine wichtige Seite gefesselt geblieben. Wie sich aus dem Angeführten ergibt, und wie er anderwärts noch unumwundener erklärt, wäre nämlich für Sokrates die eigentliche Hauptsache doch „die Fixierung des Begriffes" der Tugend und nicht „die Untersuchung seiner Realisierung" gewesen. „Diese letztere Aufgabe, meint Wildauer, hat er seinen Nachfolgern überlassen, denen er aber auch die eben angegebenen Elemente zur Lösung derselben vererbte" (S. 96).

W i l d a u e r zeigt damit, daß er hinsichtlich der sogenannten Begriffsphilosophie des Sokrates, die sich uns ebenfalls als eine von Aristoteles ausgehende Unterschiebung entpuppen wird, noch auf dem blindgläubigen Standpunkte schulgelehrter Überlieferung sich befindet und dadurch gehindert wird, einzusehen, daß dem ganz unverfälschten Sokrates an der Untersuchung der Realisierung seines Tugendbegriffes viel mehr ge-

legen war als an der definitorischen Fixierung desselben, um die sich vielmehr Platon und Aristoteles in pedantischer Weise bemühten. Dieser Irrtum erscheint um so begreiflicher, als Wildauer sonst überhaupt in der Erkenntnis des eigentümlichen Charakters der Sokratischen Philosophie nicht tiefer als andere eingedrungen ist. Darum vermag er auch ohne Arg der von einer Generation der andern kritiklos überlieferten Anschauung zu huldigen, daß Platon und Aristoteles die wahren Fortsetzer des Sokratischen Werkes wären, während sie in Wahrheit ziemlich unvollkommene Sokratiker heißen müssen.

Das „schwere Unrecht", das der Peripatos an Sokrates verübte, möchte Wildauer also sei es „aus der Unkenntnis der Vorgeschichte", sei es „aus stolzem Selbstgenügen an den Leistungen der eigenen Schule" erklären. Das zweite könnte man gelten lassen, aber an Unkenntnis glauben wir in diesem Falle nicht. Daran muß uns denn doch der Respekt vor der Belesenheit des Aristoteles hindern. Wenn wir offen sein wollen, müssen wir sagen, daß Aristoteles gegen Sokrates nur jenes probate Mittel in Anwendung brachte, dessen man sich zu allen Zeiten gern bediente, wenn es sich darum handelte, einen unbequemen Philosophen, dem sonst schwer beizukommen ist, in Verruf zu bringen: man entstellt dessen Gedanken in einer Weise, daß oft die unsinnigsten Paradoxa zum Vorschein kommen. Wie die Geschichte lehrt, wurde dieses Mittel von Aristoteles an Sokrates mit einem Erfolge praktiziert, der bis zur Stunde nachwirkt. Aber nicht nur den eigentümlichen Charakter der Sokratischen Philosophie hat Wildauer verkannt, sondern auch ein speziell die Tugendlehre betreffender wichtiger Punkt, nämlich die Bedeutung des Dämonions, ist ihm völlig dunkel geblieben.

Im folgenden will ich nun versuchen, die von Wildauer in den Hauptlinien richtig skizzierte Sokratische Tugendlehre soweit zu ergänzen, als zum Nachweise des Zusammenhanges, in dem sie zur Lehre vom moralischen Irrsinn bei Sokrates steht, erforderlich ist.

Wenn Schwegler urteilt, der Satz, daß die Tugend ein

Wissen sei, hätte ihre Lehrbarkeit zur praktischen Konsequenz (Gesch. d. Philos. S. 74), so ist dagegen nichts einzuwenden. Zu dieser Konsequenz muß jeder gelangen, der die Tugendwissenslehre der Aristotelischen Suggestion unterliegend, für echt sokratisch hält. Hat nun der Platonische oder der Xenophontitsche Sokrates die Konsequenz einer ohne Einschränkung geltenden Lehrbarkeit der Tugend gezogen? Wenn sich zeigen läßt, daß weder der eine noch der andere es tut, darf man dann nicht mit Recht annehmen, daß auch der geschichtliche Sokrates es nicht getan haben wird? Und wenn er es nicht tat, folgt dann nicht von selbst daraus, daß er sich zur Tugendwissenslehre nicht bekannt haben konnte?

Den ausführlichen Beweis, daß weder der Platonische noch der Xenophontische Sokrates eine Lehrbarkeit der Tugend in dem absoluten Sinne verkündigen, daß es z. B. genügen soll, um die Menschen gerecht zu machen, sie rein theoretisch darüber zu belehren, was gerecht sei, wobei es besonders darauf ankäme, ihnen die richtige Definition der Gerechtigkeit einzuprägen, sondern daß im Gegenteil beide mit Nachdruck gerade die *bedingte Lehrbarkeit* der Tugend betonen, werde ich um Wiederholungen zu vermeiden, später führen. Dann wird völlig offenbar werden, daß Sokrates die Lehrbarkeit der Tugend nur in demselben beschränkten Sinne zugibt, in dem sie Aristoteles selbst zugeben muß.

Nach der unverfälschten Lehre des Sokrates setzt die Lehrbarkeit der Tugend, insoweit sie eben möglich ist, vor allen Dingen gewisse natürliche Anlagen zur Tugend voraus. Wo diese Anlagen fehlen, da müssen alle Erziehungskünste versagen. Mit bloß gedächtnismässigem Wissensdrill wäre am allerwenigsten etwas auszurichten. Darin liegt schon, dass die Tugend sich nur aus dem harmonischen Zusammenwirken der Verstandeskräfte mit den Gemütskräften, des Wissens mit dem Fühlen und Wollen, zu entwickeln vermag.

Welcher Faktor ist nun der wichtigere, das gute Naturell oder die gute Erziehung?

In den Augen des Sokrates sind beide von gleicher Wich-

tigkeit. Ein Unterschied kommt nur dadurch heraus, daß die „Naturen“ (von Xenophon Memor. IV. 1, 3 gebrauchter Ausdruck) ein Werk der Natur sind, während wir die Einrichtung der Erziehung in unserer Gewalt haben. Insofern kann man sagen, daß der Erziehungsfaktor größere Wichtigkeit besitzt. Vorausgesetzt, daß der Naturboden gut ist, hängt dann alles davon ab, daß die passenden Erziehungsmittel in Anwendung gebracht werden.

Wie ich zeigen werde, hatte Sokrates aber auch schon den Gedanken gefaßt, ob man nicht auf den Naturboden selbst einwirken könnte, eben weil er so klar erkannt hatte, daß mit der besten Erziehung, wo sie fehlerhaften Anlagen begegnet, nichts oder wenig zu erreichen ist.

Wenn man schon die Sokratische Tugendlehre auf eine kurze Formel bringen will, so müßte sie lauten, daß alle Tugend in der Weisheit bestehe.

Aber ist das nicht einerlei, ob man sagt, daß die Tugend Wissen, oder daß sie Weisheit sei?

Ich glaube, die meisten meiner durch Universitätsphilosophie unverbildeten und im übrigen deutsch verstehenden Leser werden das nicht einerlei finden. Wie wir Modernen zwischen Wissen und Weisheit unterscheiden, so unterschieden auch die Griechen zwischen ἐπιστήμη (episteme) und σοφία (sophia). Nur für manche Philosophen, wie z. B. für Zeller, scheint ein solcher Unterschied nicht zu bestehen. Sonst wäre es nicht möglich, daß diese Herren, wenn es sich um die Belegstellen für die dem Sokrates aufzuhalsende Tugendwissenslehre handelt, die Unverfrorenheit besäßen, sich außer auf das Zeugnis des Aristoteles besonders auf das Xenophons zu berufen.

Drastischer kann man wahrlich nicht mehr illustrieren, was Schopenhauer in seinen „Psychologischen Bemerkungen“ sagt: „Es gibt einige Begriffe, die sehr selten, mit Klarheit und Bestimmtheit, in irgend einem Kopfe vorhanden sind, sondern ihr Dasein bloß durch ihren Namen fristen, der dann eigentlich nur die Stelle so eines Begriffs bezeichnet, ohne den sie jedoch ganz verloren gehen würden. Der Art ist z. B. der

Begriff der Weisheit. Wie vage ist er in allen Köpfen! Man sehe die Erklärungen der Philosophen."

Es wird deshalb nicht überflüssig sein, Schopenhauers eigene Erklärung des Weisheitsbegriffes folgen zu lassen. „Weisheit, sagt er, scheint mir nicht bloß theoretische, sondern auch praktische Vollkommenheit zu bezeichnen. Ich würde sie definiren als die vollendete, richtige Erkenntnis der Dinge, im ganzen und allgemeinen, die den Menschen so völlig durchdrungen hat, daß sie nun auch in seinem Handeln hervortritt, indem sie sein Tun überall leitet" (Werke, V. 635).

Mit dem Schopenhauer'schen Weisheitsbegriffe stimmt, wie ich behaupte, der Sokratische dem Wesen nach überein. Um das einzusehen, möchte man meinen, sollte es genügen, ein wenig in den Memorabilien Xenophons zu blättern. Da aber Aristoteles einmal erklärt hat, daß nach Sokrates alle Tugenden „Einsichten" (φρονήσεις, phroneseis), dass sie „Kenntnisse" (ἐπιστήμας, epistemas) wären (Eth. Nik. VI. 13), daß das Wissen um die Gerechtigkeit und das Gerechtsein zusammenfielen (Eth. Eud. I. 5), so muß das auch die geschichtliche Wahrheit sein, ob die Angaben der Memorabilien damit stimmen wollen oder nicht. Wie stark die Verblendung ist, zeigt am besten der Umstand, daß man sich nicht scheut, die Aristotelischen Stellen zu besserer Beglaubigung mit Stellen aus den Memorabilien zu garnieren, als wenn zwischen der Darstellung Xenophons und der des Aristoteles nicht der geringste Widerspruch bestünde.

Betrachten wir jedoch einmal die Xenophontischen Hauptbelegstellen genauer, worin angeblich die Tugendwissenslehre enthalten sein soll. Da bemerken wir zunächst, daß sich solche Formulierungen wie die angeführten Aristotelischen, die Tugenden seien „Einsichten", seien „Kenntnisse" bei Xenophon nicht vorfinden. Hingegen beginnt die am häufigsten zitierte Stelle mit den Worten: „Er (Sokrates) sagte auch, dass die Gerechtigkeit und die ganze übrige Tugend Weisheit (σοφίαν, sophian) sei" (Memor. III. 9, 5.).

„Weisheit" also und nicht bloßes „Wissen" ist die Tugend für den Xenophontischen Sokrates!

Daß sich auch in den Memorabilien Ausdrucksweisen auftreiben lassen, die, für sich allein und buchstäblich genommen, auf die Tugendwissenslehre hinauszulaufen scheinen, soll nicht geleugnet werden. Da heißt es z. B., daß die Weisen durch das Wissen (ἐπιστήμη, episteme) weise seien, so daß also das Wissen Weisheit (σοφία, sophia) sei (IV. 6, 7.), daß diejenigen als Gerechte zu definieren seien, die das in Bezug auf die Menschen Gesetzliche wüßten (IV, 6. 6.), daß es eine Lehre (μάθησις, mathesis) und ein Wissen vom Gerechten gebe, wie es eine Lehre und ein Wissen vom Lesen und Schreiben gebe (IV. 2, 20.) etc.

Wenn man jedoch diese Stellen nicht isoliert, sondern im Zusammenhange mit den übrigen auf die Tugendlehre des Xenophontischen Soktrates bezüglichen Stellen betrachtet, dann verschwindet jener Schein. Allerdings erkennt der Xenophontische Sokrates eine Weisheitslehre an und weiß ihre Notwendigkeit nicht genug hervorzuheben, wenn er z. B. sagt, es sei einer ein Narr, der Nützliches und Schädliches unterscheiden zu können glaube, ohne es gelernt zu haben, ein Blödsinniger, der glücklich zu sein glaube, ohne das Nützliche ausführen zu können (IV. 1, 5), aber zugleich erkennt er auch an, daß es eine **Akrasie**, d. h. einen Mangel an Selbstbeherrschung gibt, die nicht nur die Weisheit, das höchste Gut, von uns fernhält und uns ins Gegenteil stürzt, sondern die uns auch oft, wenn wir einsehen, was gut und böse ist, wie durch eine Art von Betäubung dahin bringt, daß wir statt des Besseren das Schlechtere wählen (IV. 5, 6.).

Als Sokrates gefragt wird, ob er jene, die einsähen, was sie tun sollten und doch das Gegenteil täten, für Weise und Unmäßige zugleich halte, antwortete er: „Ebensowenig als jene, die Unweise und Unmäßige zugleich sind. Denn ich glaube, alle wählen unter dem, was möglich ist, dasjenige aus, was sie für das Nützlichste halten, und dieses tun sie dann. Ich bin daher der Ansicht, daß die nicht richtig Handelnden weder Weise noch Besonnene sind“ (III. 9, 4.).

Aus dieser Antwort leuchtet sonnenklar hervor, was der

Xenophontische Sokrates unter dem Wissen, das mit der Weisheit und dadurch mit der Gerechtigkeit und der „ganzen übrigen Tugend“ identisch ist, verstanden wissen will: nicht die bloß gedächtnismäßige Kunde von Tugendregeln, sondern das richtige Zusammenwirken aller seelischen Funktionen mit der Intelligenz zur praktischen Tugendübung. Damit hängt zusammen, dass auf die Selbstbeherrschung (ἐγκράτεια, enkrateia) das größte Gewicht gelegt wird (IV. 5). Die Selbstbeherrschung wird geradezu als die Grundlage der Tugend hingestellt, ohne die man weder etwas Gutes zu lernen, noch es in entsprechender Weise zu üben vermöge (I. 5, 4). Wenn man diesen Gesichtspunkt einmal erfaßt hat, dann wird man nicht mehr mißverstehen, wenn es heißt: „Zwischen Weisheit und Besonnenheit machte er keinen Unterschied, sondern erklärte denjenigen, der das Schöne und Gute kennt **und von dieser Kenntnis Gebrauch macht** und der das Häßliche kennt **und es meidet,** für einen Weisen und Besonnenen zugleich“ (III. 9, 4.).

Jetzt wird man auch den Sinn der Hauptstelle, von der ich oben nur den Anfang zitierte, zu würdigen wissen. Die Stelle lautet: „Er sagte auch, daß die Gerechtigkeit und die ganze übrige Tugend Weisheit sei. Denn das Gerechte und alles, **soweit es mit Tugend getan werde** (ὅσα ἀρετῇ πράττεται), sei das Schöne und Gute, und weder diejenigen, die es kennten, zögen ihm etwas anderes vor, noch täten es die darin Unerfahrenen, sondern sie irrten, auch wenn sie es versuchen wollten. So täten also das Schöne und Gute nur die Weisen, die Unweisen hingegen vermöchten es nicht, sondern sie irrten, auch wenn sie es versuchen wollten. Da nun das Gerechte und das übrige Schöne und Gute in seiner Gesamtheit **mit Tugend getan wird** (ἀρετῇ πράττεται), so ist offenbar auch die Gerechtigkeit und die ganze übrige Tugend Weisheit“ (III. 9, 5).

Wie man sieht, kommt es dem Xenophontischen Sokrates nichts weniger als auf ein rein theoretisches Wissen des Schönen und Guten, sondern vielmehr auf das entsprechende praktische

Wissen an, auf die Fähigkeit, das Schöne und Gute überall und zu jeder Zeit zu betätigen zu wissen.

Wenn wir den ganzen Gedankengang kurz zusammenfassen wollen, so lautet also der zu beweisende Satz: Tugend ist Weisheit.

Das Gerechte und alles, soweit es mit Tugend getan wird, ist das Schöne und Gute.

Wer das Schöne und Gute zu betätigen versteht, wird es auch betätigen.

Wer sich nicht darauf versteht, kann es auch beim besten Wissen davon nicht betätigen.

Wenn einer das Schöne und Gute nicht tut, so versteht er sich eben nicht auf seine Betätigung.

Die Weisen sind diejenigen, die sich auf die Betätigung des Schönen und Guten verstehen.

Ergo besteht die Tugend in der Weisheit. Quod erat demonstrandum.

Wenn man diese Tugendlehre im Gegensatze zur Tugendwissenslehre mit einem einzigen Worte kennzeichnen sollte, so wäre Tugendkunstlehre die passendste Bezeichnung. Wie nämlich das Kunstwerk und nicht die bloße Kenntnis künstlerischer Technik den Künstler macht, wie aber auch der noch so künstlerisch Veranlagte erst seine technische Schule durchmachen muß, so sind es Tugendwerke, die den Menschen als Weisen erscheinen lassen, die ihm aber erst gelingen können, wenn er weiß, was das Gute und Schöne und das Schlechte ist, und wenn er zugleich das Gute und Schöne zu tun und das Schlechte zu meiden gelernt hat.

3.

Die Fragen: Was ist gesunder Verstand? Was ist Wahnsinn? im Lichte der echten Sokratischen Tugendlehre. Moralischer Irrsinn und Doxosophilis.

Aus dem Dargelegten ergibt sich jetzt ohne weiteres, wie die herkömmliche Auffassung der Sokratischen Lehre bezüglich

Untugend oder Laster zu korrigieren ist. Nach dieser Auffassung, wie sie z. B. von Grote formuliert wird, hätte Sokrates alle Tugend in „Kenntnis und Weisheit“, alles Laster in „Unwissenheit und Thorheit“ aufgelöst. „Die eigentümliche Beschaffenheit der Gemütsbewegungen, Wünsche etc.“ übergehe diese Lehre ganz, „um einzig und allein dem Verstande Rechnung zu tragen.“ Als die Hauptverderbtheit des menschlichen Wesens sei dem Sokrates „nicht so sehr das Laster als der Wahnsinn, der Zustand, worin der Mensch nicht weiß, was er tut“ erschienen; Wahnsinn sei Unwissenheit im höchsten Grade, noch dazu von dem Umstande begleitet, daß der Wahnsinnige sich seiner Unwissenheit unbewußt sei, indem er unter der aufrichtigen Überzeugung handle, daß er wisse, was er tue (Geschichte Griechenlands IV. 667, 668.).

Im Sinne des unverfälschten Sokrates hingegen besteht Untugend oder Laster, wenn Tugend Weisheit und nicht bloß theoretisches Wissen ist, in der Unweisheit und nicht in bloßer Unwissenheit, d. h. einerseits allerdings auch in der Unwissenheit in Bezug auf das Gute und daraus resultierender Unfähigkeit, gut zu handeln, andererseits aber auch in der Handlungsunfähigkeit trotz des vorhandenen Bewußtseins, was getan oder gemieden werden sollte.

Nach der Sokratischen Lehre, wie sie sich aus Xenophons Memorabilien konstruieren läßt, sobald man darauf verzichtet, zwischen Aristoteles und Xenophon Konkordanzen zu Gunsten der Tugendwissenslehre zu erkünsteln, stammt die Untugend oder Unweisheit aus zwei Hauptquellen: aus fehlerhaften Naturanlagen und aus fehlerhafter Erziehung. Menschen, bei denen von Natur aus starke Neigungen zur Lasterhaftigkeit vorhanden sind, werden sich in der Regel für ein moralisches Zusammenleben mit anderen ebenso untauglich erweisen als die gemeingefährlichen Wahnsinnigen, an deren Untauglichkeit in dieser Beziehung niemand zweifelt. Nach der populären Anschauung soll sich der Verbrecher vom Wahnsinnigen dadurch unterscheiden, daß der eine „freiwillig“ begeht, was der Andere „unfreiwillig“ tut. Sokrates findet dagegen diese Unterschei-

dung nicht wissenschaftlich zulässig, sondern ist der Ansicht, das Verbrechen sei seiner Ätiologie nach im Grunde nichts anderes als eine besondere Form von Wahnsinn. Der verbrecherische wie der gewöhnliche Wahnsinn sollen im Grunde der gleichen Quelle entstammen, nämlich angeborenen fehlerhaften, durch fehlerhafte Erziehung oft erst recht verderbten Antrieben und Neigungen.

Sokrates ist aber in seinen psychiatrischen Anschauungen noch viel weiter gegangen. Als eine besondere Art von Wahnsinnigen gelten ihm auch diejenigen, in deren Köpfen sich irgend ein Scheinwissen festgesetzt hat. Ja, Sokrates geht so weit, überhaupt die Menschen in mehr oder weniger geistig Gesunde und geistig Kranke einzuteilen. Durchgängige, mit der vollendeten Weisheit identische geistige Gesundheit war ihm ein zwar unablässig zu erstrebendes, aber kaum jemals ganz zu verwirklichendes Ideal. Streng genommen, würde daraus folgen, dass die Erde eigentlich nur ein großes Narrenhaus wäre. Und obgleich dieser Folgerung bisher die Wirklichkeit entsprochen hat, so kommt das doch nicht daher, daß Geistesgestörtheit in irgend einer Form als eine unausweichliche Krankheit bei jedermann früher oder später ausbrechen müßte. Diesen Sinn hat es, wenn Sokrates zwischen gewöhnlicher, natürlicher Unwissenheit, mit der wir alle ins Leben eintreten, und die nichts krankhaftes darstellt, und jener erworbenen Form von Unwissenheit, bei der man sich etwas zu wissen einbildet, ohne jedoch in Wirklichkeit etwas zu wissen, unterscheidet. Diese zweite Form von Unwissenheit soll etwas ernstlich Krankhaftes bedeuten.

Wir alle sollen nun, der eine mehr mit krankhaften oder schlechten, der andere mehr mit gesunden oder guten Anlagen geboren werden. Je mehr bei einem die guten Anlagen vorwiegen, desto eher wird er sich zum Weisen unter dem Einflusse richtiger Erziehung zu entwickeln vermögen. Andererseits wird sich bei fehlerhaften Anlagen oder mangelhafter Erziehung mit der Zeit irgend eine Form moralischen Siechtums einstellen.

Aus diesem Gesichtspunkte gewinnt das Sokratische Paradoxon, daß niemand freiwillig böse sei, seinen guten Sinn. Es will bedeuten, daß im Grunde alle unmoralischen Handlungen deswegen zustande kommen, weil entweder der Täter von Natur aus mit schlechten, erzieherischen Einflüssen unzugänglichen Neigungen schwer belastet ist, oder weil es dem sonst trefflich Veranlagten an der richtigen Erziehung gefehlt hat, oder weil er trotz guter Anlagen und guter Erziehung im speziellen Falle nicht über das nötige theoretische und praktische Wissen verfügt hat, in jedem Falle aber aus Unweisheit.

Hat Sokrates aus seinem Satze, daß niemand freiwillig böse sei, den Schluß gezogen, daß darum niemand für seine Missetaten verantwortlich gemacht werden könnte? Diesen Schluß zu ziehen unterließ er nicht etwa deswegen, weil ihm der Mut der Konsequenz gefehlt hätte, sondern weil er einsah, was die meisten nicht einsehen wollen, daß er nämlich nicht gezogen zu werden braucht. Denn aller Fähigkeiten zur moralischen Beurteilung und Selbstbeherrschung so gänzlich bar sind doch nur wenige, daß ihre gesamte Handlungsweise der eines Automaten gleich erachtet werden dürfte. Die verhältnismäßig geringe Zahl derjenigen, bei denen es offenbar wird, daß ihnen diese für das Zusammenleben mit anderen Menschen, und wäre es eine Räuberbande, unentbehrlichsten Fähigkeiten von Jugend auf fehlten oder später abhanden gekommen sind, wurden schon lange vor Sokrates als geistesgestört angesehen und dem entsprechend auch meistens behandelt. Sokrates meinte daher, man müsse eben alles aufbieten, um die Menschen von ihren moralischen Krankheiten und Schwächen soviel als möglich zu heilen. Belehrung über das Schädliche und Nützliche der einzelnen Handlungsweisen galt ihm zwar als ein sehr wichtiges, nicht aber als das einzige Besserungsmittel. Zu den Besserungsmitteln rechnete er auch Strafen. Und diejenigen, die sich keiner Besserung zugänglich erwiesen, sollten nach seiner Ansicht mit Gewalt unschädlich gemacht werden.

Aber wo soll sich denn das alles in den Memorabilien dargelegt finden, wird man fragen. Gerade in dem hier gegebenen Zusammenhange kommt es freilich an keiner einzelnen Stelle, aber es kommt durch die ganze Schrift zerstreut vor. Mein Konstruieren bestand in nichts anderem als in der Heraushebung jenes die echtsokratische Tugendlehre betreffenden Gedankenkomplexes, der den weiteren Ausführungen des Xenophontischen und des Platonischen Sokrates gemeinsam zugrunde liegt. Wenn diese weiteren Ausführungen oft so verschieden lauten, so erklärt sich das eben daraus, daß wir im Xenophontischen und Platonischen Sokrates in erster Linie es nicht mit dem geschichtlichen Sokrates sondern mit Xenophon und Platon in eigener Person zu tun haben, die zwar in ihrer Tugendlehre beide bis zu einem gewissen Maße auf sokratischem Boden stehen, sich aber darauf mit ihren persönlichen Anschauungen eingerichtet haben. Um sich von der Richtigkeit dessen bezüglich aller Einzelnheiten zu überzeugen, ist allerdings erforderlich, daß man selbst die sämtlichen Xenophontischen und Platonischen Schriften vergleichend studiert hat, da es nur dann möglich ist, den sicheren Blick für die Unterschiede zwischen spezifisch Platonischem, spezifisch Xenophontischem und spezifisch Sokratischem Gedankengut zu gewinnen. Seitdem das Bewußtsein der Notwendigkeit dieser philologischen Arbeit lebendig zu werden begonnen hat, d. i. seit ungefähr hundert Jahren, ist denn auch das traditionelle Sokratesbild in immer auffallenderes Schwanken geraten, während sich die Physiognomien Platons und Xenophons immer persönlich ausdrucksvoller gestalteten. Dieser Hergang ist ganz natürlich; denn um die Sokratischen Gedanken und Absichten zu erkennen, ist es unerläßlich, zuerst die Platonischen und Xenophontischen erkannt zu haben. Hinsichtlich der Tugendlehre war das bisher schon deshalb nicht möglich, weil man allzu tief in dem Irrtum befangen war, daß Platon und Xenophon wenigstens grundsätzlich, was das „Idealistische“ ihres Standpunktes betrifft, hierin nur mit Sokrates Hand in Hand gegangen wären. Zwar weichen auch Platon und Xenophon in der Behandlung vieler Fragen weit

von einander ab, aber diese Unterschiede kommen ihrem realistischen, um nicht zu sagen materialistischen Antipoden Sokrates gegenüber wenig in Betracht. So beruht auch ihre ungleiche Behandlung der den moralischen Irrsinn und die Wissenseinbildung betreffenden Fragen teils auf Verschiedenheiten ihrer eigenen Ansichten, teils auf der mit klarem Bewußtsein vollzogenen Abweichung vom konsequenten Standpunkt des Sokrates.

Wer etwa nur an die Memorabilien sich hielte, würde, wenn er nicht sehr aufmerksam wäre, über jene Stellen, die die Lehre vom moralischen Irrsinn zur stillschweigenden Voraussetzung haben, um so eher hinweglesen, da sich das sogar bei solchen, die zugleich Platonkenner sind, nicht selten wahrnehmen läßt. Die Lehre vom moralischen Irrsinn erhielt eben von Xenophon nicht die freie Ausprägung, die ihr Platon verliehen hat, wofür es wohl keine bessere Erklärung gibt, als daß ihm die Sache aus den gleichen Gründen nicht zusagen wollte, aus denen sie bis heute den meisten, wenn nicht absurd, so doch unsympathisch geblieben ist, weil sie ihnen nämlich die allgemeine Aufhebung von moralischer Zurechnungsfähigkeit und Verantwortlichkeit zu involvieren scheint. Platon hingegen war ihr offener und überzeugter Anhänger samt allen nötigen Voraussetzungen und Konsequenzen bis zu dem Grade, daß er sich von dem platonisierenden Zeller, der platonischer als Platon sein will, nachsagen lassen muß, er sei sich des Widerspruches, in den er sich durch Voraussetzung der Freiheit des Willens im Sinne der Wahlfreiheit und Festhalten des Sokratischen Satzes, daß niemand freiwillig böse sei, verwickelt habe, nicht bewußt gewesen (Philos. d. Griech. II. 855). Daß Platon den Satz, daß niemand freiwillig böse sei, von Sokrates entlehnte, bestreitet auch Zeller nicht und hat nie jemand bestritten. Und für uns ist hier die Tatsache dieser Entlehnung allein von Wichtigkeit.

Daß der geschichtliche Sokrates sich zu dem Satze samt allem, was er einschließt, bekannt haben muß, darüber belehren uns aber auch die Äußerungen des Xenophontischen Sokrates

trotz ihres spärlichen Vorkommens und ihrer vorsichtig unbestimmten Formulierung immerhin zur Genüge. Übrigens ist gerade diese Spärlichkeit und Unausgeprägtheit selbst ein Beweis dafür, da sonst Xenophon auf die Erwähnung der ganzen Sache sicherlich gar nicht eingegangen wäre. Was er uns davon mitteilt, ist gerade soviel, als er mit seinen übrigen Ansichten vereinbar hält. Die betreffende Hauptstelle, die sich im Anschlusse an die oben citierten Stellen über die Zusammengehörigkeit von Besonnenheit und Gerechtigkeit und aller übrigen Tugenden mit der Weisheit findet, heißt: „Wahnsinn, habe Sokrates gesagt, sei zwar das Gegenteil der Weisheit, ohne daß er jedoch auch die einfache Unerfahrenheit für Wahnsinn hielt. Aber sich selbst nicht zu kennen und das, was man nicht wisse, gläubig hinzunehmen und zugleich sich einzubilden, man besitze ein wirkliches Wissen davon, das sei ein Zustand, urteilte er, der dem Wahnsinn am nächsten verwandt sei. Die Menge jedoch, sagte er, meine nicht, daß dienigen, welche in Dingen irren, die die meisten nicht wissen, wahnsinnig seien, sondern nenne Wahnsinnige nur diejenigen, welche in Dingen irren, die die meisten wissen. Denn wer sich einbilde, so groß zu sein, daß er sich bücken müsse, wenn er durchs Stadttor geht, oder so stark, daß er es übernehmen könne, Häuser aufzuheben oder etwas anderes zu unternehmen vermöge, dessen Unmöglichkeit allen offenbar sei, den halte man für einen Wahnsinnigen. Die sich in unauffallender Weise Verfehlenden aber schienen der Menge nicht wahnsinnig zu sein, sondern, wie sie nur die heftige Begierde Liebe nenne, so nenne sie auch nur die große Verrücktheit (παράνοια, paranoia) Wahnsinn“ (II. 9, 6-7.).

Es wird also hier der Weisheit als ihr Extrem der Wahnsinn entgegengesetzt, dieses Wort in dem populären Sinne genommen, in dem es alle jedermann bekannten hochgradigeren Geistesstörungen bezeichnet. Während die einfache Unerfahrenheit außerhalb der Linie zwischen Weisheit und Wahnsinn zu liegen kommt, liegen auf dieser Linie zwei andere Zustände, die mit dem Wahnsinn große Verwandtschaft haben sollen. Der

eine dieser Zustände besteht im Mangel an Selbsterkenntnis. der andere in der Wissenseinbildung. Beide dürfen nicht, wie gewöhnlich geschieht, als ein und derselbe Zustand angesehen werden, so enge sie an der Wurzel zusammenhängen. Das wird zur Evidenz klar, wenn man andere Stellen der Memorabilien, wo von Selbsterkenntnis und von Wissenseinbildung die Rede ist, mitberücksichtigt.

Was unter Selbsterkenntnis zu verstehen sei, darüber belehrt uns ausführlich das 2. Kapitel des IV. Buches, wo es heißt: „Die sich selbst kennen, wissen, was für sie vorteilhaft ist, und verstehen zu unterscheiden, was sie zu leisten und was sie nicht zu leisten vermögen. Und indem sie sich nur auf das einlassen, worauf sie sich verstehen, werden sie in keine Schuld verwickelt und entgehen dem Unglücke. Indem sie dadurch befähigt werden, auch die anderen Menschen abzuschätzen, erlangen sie Gutes und bewahren sich vor Schaden mit Hilfe anderer Hände“ etc. Die ganze Stelle mag ich ihrer Länge wegen hersetzen, da schon das Angeführte hinreicht, zu zeigen, daß der Xenophontische Sokrates in der Selbsterkenntnis eine wichtige Grundlage der Tugendweisheit erblickt. Wo daher Mangel an Selbsterkenntnis herrscht, vermag sich die Weisheit nicht zu entwickeln; um so leichter entwickelt sich aber die Unweisheit, das Laster, das Verbrechen, der Wahnsinn.

Tut nun der Wahnsinnige das Böse freiwillig oder unfreiwillig? Wenn man zugibt, daß er es unfreiwillig tut, muß man dann nicht auch zugeben, daß der Lasterhafte, der Verbrecher ähnlich zu beurteilen sei? Damit stehen wir schon vor dem Problem des moralischen Irrsins. Doch bis dahin führt uns der Xenophontische Sokrates nicht, obschon er es an einigen Andeutungen in dieser Richtung nicht fehlen läßt, wie wenn er z. B. sagt: „Denn wer weiß nicht, daß beim Nachdenken, bei dem du den Körper am wenigsten nötig zu haben vermeinst, viele gerade deswegen in große Irrtümer verfallen, weil sie körperlich ungesund sind. Aber auch Vergeßlichkeit, Schwermut, mürrisches Wesen und Wahnsinn brechen oft bei vielen infolge schlechter Körperbeschaffenheit auf eine Weise über ihre

Fähigkeit zu überlegen herein, daß sie sogar die vorhandenen Kenntnisse verdrängen" (III, 12, 6.).

Über die zu allen Zeiten bekannt gewesene Tatsache hingegen, daß viele Verbrechen in einem Anfalle von Schwermut oder zorniger Erregung begangen werden, und zwar von Leuten, deren körperliches Befinden in irgend einer Weise gestört ist, schweigt der Xenophontische Sokrates wieder. Auch die Formel, daß niemand freiwillig böse sei, gebraucht er nicht. Daß Xenophon selbst sie recht gut kannte, beweist die Anwendung, die er von ihr in der „Kyropädie" macht, wo er einem zum Tode Verurteilten über seinen Richter und Mörder die Äußerung in den Mund legt, man dürfe ihm nicht zürnen, da er nicht aus böser Gesinnung, sondern aus Unwissenheit so handle, und da alle aus Unwissenheit entspringenden Fehler unfreiwillig seien (III. 1).

Bevor ich den Nachweis fortsetze, daß der Xenophontische Sokrates von dem Mangel an Selbsterkenntnis auf dem engeren moralischen Gebiete den Mangel an Selbsterkenntnis in Bezug auf die übrigen Lebensverhältnisse unterscheidet und in diesem zweiten Falle von Wissenseinbildung als einem gleichfalls dem Wahnsinn nahe verwandten Zustande spricht, möchte ich daran erinnern, daß wir außer den Zeugnissen Platons und Xenophons noch das Zeugnis eines dritten Zeitgenossen besitzen, aus dem nicht nur vor allem die sokratische Anhängerschaft zur Lehre vom moralischen Irrsinn hervorleuchtet, sondern auch ein Lichtstrahl darauf fällt, wie sich Sokrates mit den gefürchteten praktischen Konsequenzen jener Lehre abzufinden wußte. Dieser dritte Gewährsmann ist der ungenannte „Ankläger" des Sokrates im 2. Kapitel des II. Buches der Xenophontischen Memorabilien, mit dessen Person wir uns später beschäftigen werden. Wie dieser Ankläger vorbrachte, sollte Sokrates gelehrt haben, daß man die Väter mißhandeln dürfe, indem er einerseits die mit ihm Verkehrenden überredet hätte, er mache sie weiser, als ihre Väter wären, und andererseits geäußert hätte, nach dem Gesetze dürfe man sogar seinen Vater, wenn man ihn der Verrücktheit (paranoia) überführt habe,

fesseln, was er dann als Beweis gebraucht hätte, daß es ein Gesetz geben sollte, wonach überhaupt der Unwissendere von dem Weiseren in Fesseln zu halten wäre.

Nach dieser Darstellung hätte es also Sokrates auf nichts Geringeres als auf eine zucht- und irrenhäuslerische Knechtung der Athener abgesehen gehabt, wobei natürlich dem Sokrates und seinen gelehrigen Schülern die Bändigerrolle zugefallen wäre. Hier ist die tendenziöse Übertreibung handgreiflich. Was ihr Tatsächliches zu Grunde liegt, ist der echtsokratische Gedanke vom Herrschaftsberufe der Besten, d. h. der Weisesten, ein Gedanke also, dessen Spitze ebenso gegen die athenische Aristokratie der Geburt und des Geldsackes als gegen die athenische Demokratie gerichtet war. Daß es auch in dem Staate, wo die sokratischen Weisen am Ruder sind ohne Gewaltmaßregeln gegen die Ungelehrigen nicht abgehen würde, hat nichts Überraschendes, zeigt aber, daß sich Sokrates aus seinem Satze, daß niemand freiwillig böse sei, nicht die Folgerung ergab, es sei darum Niemand mehr für seine Übeltaten verantwortlich zu machen. Im übrigen weiß auch die Xenophontische Verteidigung gegen die Anklage nichts, was von Belang wäre, vorzubringen. Eigentlich widerlegt wird gar nichts, berichtigt weniger, als sich hätte berichtigen lassen, im Gegenteil vielmehr alles in der Hauptsache stillschweigend und teilweise sogar ausdrücklich bestätigt.

Xenophon plaidiert: „Sokrates aber war der Ansicht, daß derjenige, der einen andern wegen Unwissenheit feßle, gerechterweise von denen, die wüßten, was er selbst nicht wisse, in Fesseln zu halten sei. Und um solcher Personen willen untersuchte er oft, wodurch sich Unwissenheit von Wahnsinn unterscheide. In Betreff der Wahnsinnigen war er der Ansicht, es sei für sie selbst und ihre Freunde zuträglich, wenn sie in Fesseln gehalten würden, in Betreff derjenigen aber die in Unwissenheit über ihre Pflichten sich befänden, glaubte er, daß es in der Ordnung sei, wenn sie sich darüber von den Kundigen belehren lassen würden“ (I. 2, 50).

Wie soll es aber mit jener zahlreichen Klasse von Leuten

stehen, die nicht zu moralischer Selbsterkenntnis zu bringen sind, sowie mit der geringeren Anzahl derjenigen, die an irgendwelcher Wisseneinbildung laborieren? Gerade die Qualifizierung solcher Personen als Abarten von Wahnsinnigen ist es offenbar gewesen, was dem Ankläger eine bequeme Handhabe zu seinen Vorwürfen geliefert hat.

Xenophon schweigt und erwähnt nur, daß sich Sokrates mit der Differentialdiagnostik zwischen Unwissenheit und Wahnsinn „oft" befaßt habe. Die Vorwürfe des Anklägers zeigen aber, welchen Anstoß diese häufigen psychiatrischen Untersuchungen des Sokrates bei den Athenern erregt hatten. Die Lehre, daß Laster und Verbrechen eine Art Geisteskrankheit wären, hätte man ihm sicherlich nicht so übel genommen, aber in der Aufstellung jenes andern Krankheitsbildes, das ich bisher Wisseneinbildung nannte und von nun an nach dem von Platon gebrauchten Ausdrucke „Doxosophie" (Sophist. 231) Doxosophilis nennen will, mußten die meisten Athener geradezu eine persönliche Beleidigung erblicken.

Um die sokratische Beurteilung aller Menschen aus dem Gesichtspunkte geistiger Gesundheit und Krankheit in den darauf bezüglichen Stellen der Xenophontischen und Platonischen Schriften überall sichtbar zu machen, scheint mir, bevor wir weiter gehen, nichts so geeignet zu sein, als wenn wir diese Angelegenheit in der scharfen Ausprägung, die sie im pseudoplatonischen Gespräch „Alkibiades II." empfangen hat, in Betracht ziehen. Die pseudoplatonische Herkunft des Gespräches tut dem geschichtlichen Werte des Ganzen in diesem Falle keinen Abbruch. Gleich das Eingangsgespräch zwischen Sokrates und Alkibiades dreht sich um den Nachweis, daß zwischen dem gemeinen irrenhausreifen Wahnsinn und der gemeinen Unvernünftigkeit des Alltagslebens nur ein gradueller, kein spezifischer Unterschied bestehe, und daß daher beide Gruppen von Zuständen in der Vernünftigkeit ihren gemeinsamen Gegensatz besäßen. Darüber, daß der Zustand des Wahnsinnigen dem des Vernünftigen gerade entgegengesetzt sei, und daß es außer den Wahnsinnigen und Vernünftigen Menschen

gebe, die als Unvernünftige angesehen werden müßten, einigen sich die beiden schnell. Um nun dem Alkibiades zu zeigen, daß zwischen Wahnsinnigen und Unvernünftigen nur ein gradueller Unterschied bestehe, läßt ihn Sokrates zuerst zugestehen, daß die Menschen bezüglich ihres Körpers notwendig entweder gesund oder krank seien, und daß es daher zwischen Gesundheit und Krankheit keinen Mittelzustand gebe, der weder das eine noch das andere wäre, um von ihm dann das weitere Zugeständnis zu erlangen, daß es sich mit Gesundheit und Krankheit bezüglich der gesamten Geistesverfassung ebenso verhalten müsse. Daraus folge, daß es im Grunde nur den einen Gegensatz zwischen Vernünftigkeit und Unvernünftigkeit gebe. Die Vernünftigen seien diejenigen, die wüßten, was man tun und reden solle, während die Unvernünftigen sich auf keines von beiden verstünden und daher, ohne daß sie sich selbst dessen bewußt würden, solcherlei redeten und täten, was sie nicht sollten. Diejenigen, die ein großes Maß von Unvernünftigkeit an den Tag legten, seien die Wahnsinnigen, die mit einem geringeren Maße davon Bedachten seien die Toren und Blöden, die sich weiter in die Größenwahnwitzigen, die Schwachsinnigen, die Dummköpfe etc. einteilen ließen.

Wer im Lichte dieser durch ihre Klarheit ausgezeichneten Darlegung Memorabilienstellen, wie die folgenden, betrachtet: in den Augen des Sokrates sei einer ein Narr, wenn er sich einbilde, Nützliches und Schädliches unterscheiden zu können, ohne es gelernt zu haben, ein Narr, wenn er, ohne sich auf diese Unterscheidung zu verstehen, sich einbilde, das Nützliche leisten zu können, weil er mit seinem Reichtum nach Belieben alles zu kaufen vermöge, ein Tor, wenn er, ohne Nützliches leisten zu können, sich einbilde, glücklich zu sein, ein Tor, wenn er etc. (IV. 1, 5) — — der wird dann nicht mehr meinen, es handle sich da nur um eine Vorliebe Xenophons für eine drastische Ausdrucksweise, und die mit den Titeln „Narr“ und „Tor“ beabsichtigte psychopathologische Beziehung muß ihm zum Bewußtsein kommen. Gleiches gilt von der Stelle, wo Xenophon berichtet, der Ankläger behaupte, Sokrates hätte

bewirkt, daß die mit ihm Verkehrenden die bestehenden Gesetze verachteten, indem er ihnen darlegte, wie närrisch es wäre, die Staatslenker durch das Bohnenlos einzusetzen (I. 2, 9). Daß wir es da mit der Überlieferung echtsokratischer Äußerungen zu tun haben, dafür zeugt die ganze Leben atmende Zeichnung, die Platon in dieser Hinsicht von Sokrates entworfen hat. Es genügt wohl, an die eine Stelle der Platonischen Apologie zu erinnern, wo Sokrates erzählt, wie er von den Politikern zu den Dichtern und weiter zu den Meistern der verschiedenen Künste gewandert sei und allesamt mit dem Laster (πλημμέλεια, plemmeleia) der Doxosophilis oder Wissenseinbildung behaftet gefunden habe.

Manche diesbezügliche Äußerungen des Xenophontischen Sokrates lauten allerdings derartig, daß sie ganz oder größtenteils auf Xenophons eigene Rechnung gesetzt werden müssen. So hätte Sokrates, wenn wir Xenophon glauben dürften, die in der Meinung Befangenen, daß man mit menschlicher Einsicht in allen Lagen ausreiche, ohne daß es jemals nötig wäre, für gewisse schwierige Entscheidungen Zuflucht zur Mantik zu nehmen, für Besessene erklärt, wie ihm auch jene an Besessenheit zu laborieren geschienen hätten, die sich selbst dann der Mantik bedienten, wenn menschliche Erfahrung zur Entscheidung völlig ausreichend wäre (I. 1, 6—9).

In diesem Falle, behaupte ich, spricht nicht Xenophon, der Referent Sokratischer Äußerungen zu uns, sondern, wie so oft, der unter Vorhaltung der sokratischen Maske auf eigene Faust philosophierende Xenophon. Den Beweis für diese Behauptung, insoweit er nicht schon von Joël geliefert wurde, werde ich später vervollständigen, wenn ich den atheistischen Standpunkt des Sokrates beleuchten werde. Hier darf ich mich mit dem Hinweise auf Joëls Auseinandersetzugen begnügen, aus denen sich unwiderleglich ergibt, daß „alles tendenziöse Hervorkehren und Verherrlichen der Mantik nicht sokratisch, sondern xenophontisch ist, „und zwar deshalb, weil es ebenso sehr mit der Geistesrichtung, den Lebensinteressen und den sonstigen Zeugnissen Xenophons in unauflöslichem Zusammen-

hang steht, wie in unauflösbarem Widerspruch mit den sichersten und wichtigen Elementen der Sokratischen Philosophie" (der echte und der Xenophont. Sokrates, S. 89).

Der echte Sokrates, behaupte ich weiter, hat im ganzen Mantikglauben nichts anderes als „Besessenheit" oder abergläubische Verrücktheit erblicken können.

Ich bin auf diesen Fall hauptsächlich deswegen hier eingegangen, weil sich daran am leichtesten sichtbar machen läßt, daß nicht alle psychopathologischen Diagnosen des Xenophontischen Sokrates im Geiste des echten Sokrates lauten, sondern daß Xenophon selbst aus dieser Art Diagnostik Kapital für seine Lieblingsgedanken zu schlagen versucht hat. Deshalb ist dieser Fall auch geeignet, uns von vornherein mit der nötigen Vorsicht gegenüber den psychopathologischen Bemerkungen zu erfüllen, die sich auf die Doxosophilis der „Sophisten" im allgemeinen und des Anaxagoras im besondern beziehen.

Die betreffende Hauptstelle beginnt: „Niemand sah oder hörte jemals etwas Gottloses im Tun und Reden des Sokrates. Auch redete er nicht über die Natur des Weltalls in der Weise, wie die meisten der anderen tun, d. h. er untersuchte nicht, wie der von den Sophisten sogenannte Kosmos entstand, und nach welchen notwendigen Gesetzen die einzelnen Himmelserscheinungen erfolgen, sondern er stellte sogar derartige Grübler als Geistesgestörte (μωραίνοντας, morainontas) hin" (I. 1, 11.).

„Wunderlich kam es ihm vor — erzählt Xenophon weiter — daß ihnen die Unmöglichkeit, solche Dinge zu ergründen, nicht einleuchten wolle, da doch sogar diejenigen, die auf derartige Erörterungen am eitelsten sind, in ihren Vermutungen nicht übereinstimmen, sondern sich Wahnsinnigen (μαινομένοις, mainomenois) gleich zueinander verhalten. Wie nämlich von den Wahnsinnigen die einen das wirklich zu Fürchtende nicht fürchten, die anderen hingegen vor dem Ungefährlichen erschrecken, wie die einen nichts Schimpfliches darin sehen, in Gegenwart des Pöbels was immer für Dinge zu reden und zu tun, andere hingegen es für unerlaubt halten, überhaupt unter die Leute zu gehen, wie die einen vor keinem Heiligtum, vor keinem Altar

noch sonst vor etwas Göttlichem Achtung besitzen, andere hingegen Steine, die nächstbesten Hölzer und Tiere verehren, ebenso halten unter denjenigen, die über die Natur der Dinge grübeln, die einen das Seiende für ein Einziges, die anderen für ein Unendliches, halten die einen dafür, daß alles in Bewegung, die anderen, daß alles in Ruhe sei, halten die einen dafür, daß alles entstehe und vergehe, die anderen, daß nichts jemals entstanden oder vergangen sei" (I. 1, 13 u. 14.).

Am Schlusse der Memorabilien kommt Xenophon auf die Sache zurück, wobei dieses Mal Anaxagoras als besonders lehrreiches Exempel naturgrüblerischer Geistesgestörtheit aufgeführt wird. Da heißt es: „Überhaupt mahnte er (Sokrates) davon ab, ein Grübler über Himmelserscheinungen und ihrer im einzelnen von Gott bewirkten Einrichtung zu werden, weil er glaubte, daß dies von den Menschen doch nicht ausfindig zu machen sei, und weil er überhaupt der Ansicht war, daß die Götter kein Wohlgefallen an einem haben könnten, der dem nachforsche, was sie nicht offenbaren wollten. Man laufe Gefahr, sagte er, wenn man solchen Spintisierereien nachhänge, ebenso verrückt zu werden (παραφρονῆσαι, paraphronesai), als Anaxagoras verrückt war, der sich auf seine Erklärungen der Maschinerien der Götter besonders viel einbildete. Denn mit seiner Behauptung von der Gleichartigkeit des Feuers und der Sonne verkannte er, daß die Menschen mit Leichtigkeit das Feuer anschauen, aber nicht geradezu in die Sonne hineinzuschauen vermögen, sowie auch, daß sie von der Sonne gebräunt werden, vom Feuer aber nicht. Auch das verkannte er, daß die Pflanzen ohne Sonnenschein nicht recht gedeihen, während sie unter Einwirkung der Feuerhitze zu Grunde gehen. Mit der anderen Behauptung, daß die Sonne eine glühende Steinmasse sei, verkannte er, daß ein Stein im Feuer weder leuchtet, noch längere Zeit sich hält, die Sonne aber immerdar als der strahlendste Körper bestehen bleibt (IV, 7, 6.).

Wie ich schon andeutete, spricht aus diesen Stellen in erster Linie nicht der echte Sokrates, sondern Xenophon selbst zu uns. In erster Linie, sage ich. Denn ich will nicht be-

haupten, daß dem Xenophontischen Berichte gar nichts Geschichtliches zu Grunde läge. Vielmehr will ich dem verborgenen geschichtlichen Kern bezüglich der Stellungnahme des Sokrates gegen die „Naturgrübler“, speziell gegen Anaxagoras, auf den Grund zu kommen trachten.

Diese Aufgabe ist nicht so schwierig, als sie auf den ersten Blick erscheint, sobald man die hohe Wertschätzung, die Sokrates für wirkliches Wissen jeder Art hegte, sowie den daraus entspringenden temperamentvollen Haß gegen alles Scheinwissen bedenkt, auf dessen Pflege die Menschheit gerade hinsichtlich der Naturerscheinungen von jeher besonders versessen gewesen ist. Lauter Scheinwissen ist indessen von den sogenannten griechischen Naturphilosophen nicht zu Tage gefördert worden. Man ist vielmehr in neuerer Zeit immer mehr zur Einsicht gekommen, wie nahe die Naturerkenntnis eines Anaximander, Anaxagoras, Demokrit etc. den diesbezüglichen modernen Errungenschaften in vielen Punkten gekommen ist. Berührt sich etwa die vom Xenophontischen Sokrates als Wahnwitz hingestellte Lehre des Anaxagoras von der Gleichartigkeit des Feuers und der Sonne, die Lehre, daß die Sonne eine glühende Steinmasse sei, im Grunde nicht mit unseren heutigen wissenschaftlichen Anschauungen über die Natur der Sonne? Und in dieser Lehre soll der echte Sokrates, der scharfe Prüfer zwischen Wissen und Scheinwissen, nur Geschwätz eines verlehrten Narren erblickt haben? Und das sollen wir dem Xenophon so ohne weiteres glauben, sollen glauben, daß die gegen Anaxagoras erhobenen, an Blödsinn grenzenden Einwendungungen im Geiste des echten Sokrates wären?

So grober Art die uns damit zugemuteten Unvereinbarkeiten sind, so ist es doch nicht lange her, daß die ersten an der Treue der Xenophontischen Berichterstattung zweifelnden Stimmen im vorliegenden Falle laut wurden. Die Begründung der diesbezüglich geäußerten Zweifel konnte aber schon deswegen nicht überzeugungskräftig genug geraten, weil man von der tieferen Erkenntnis des echten Sokrates ebenso weit entfernt war, als der gegen jene Stimmen polemisierende Zeller davon

entfernt ist, der sich nichts daraus macht, den Xenophontischen Bericht als mit dem ganzen Verhalten des Sokrates übereinstimmend hinzunehmen. (Vgl. Philos. d. Griechen, II., 132—141 — Grundriß d. Gesch. d. griech. Philos. 93.)

Auf welche Art, wird man fragen, soll denn überzeugend bewiesen werden können, daß die Ausfälle des Xenophontischen Sokrates gegen alle auf Erforschung der Natur gerichteten Bestrebungen und besonders gegen die des Anaxagoras ebenso unsokratisch als durchaus xenophontisch sein sollen? Darauf ist zu erwidern: Nach derselben Methode, womit Joël für alle, die ihre Augen gebrauchen mögen, ans Licht setzte, daß alles Herausstreichen der Mantik beim Xenophontischen Sokrates auf Xenophon selbst verrechnet werden müsse. Wer sich an Joëls Hand über die frömmlerisch beschränkte Weltanschauung Xenophons orientiert hat, der weiß, daß er es überall in den Memorabilien mit dem Theologen Xenophon zu tun hat, wo dessen Sokrates einen im Sinne atheistischer Naturauffassung zu deutenden Gedanken der „Sophisten" zu bestreiten oder noch lieber als eine Ausgeburt doxosophilitischen Wahnsinns lächerlich zu machen versucht. Naturfabulanten von der Sorte der Pythagoräer und Eleaten mußten freilich dem Sokrates als Geistesgestörte erscheinen, aber insoweit sich Männer wie Anaxagoras, Archelaos, Diogenes von Apollonia, Demokrit, Hippokrates etc. nüchterne Erforscher der Natur zu sein bemühten, kann das unmöglich der Fall gewesen sein. Xenophontisch hingegen ist das kritiklose Zusammenstampfen der Naturfabulanten und der Naturforscher in einem und demselben Mörser, und geradezu spezifisch xenophontisch sind die vermeintlich niederschmetternden Extrahiebe auf Anaxagoras, wie es spezifisch xenophontisch ist, daß man die Sternkunde nur soweit zu lernen brauche, um die Zeit der Nacht, des Monats und des Jahres zu erkennen, und daß es für diesen Zweck genüge bei Nachtjägern, Steuermännern und ähnlichen Leuten in die Lehre zu gehen, daß man die Sternkunde nicht bis zur Astronomie übertreiben dürfe, d. h. bis zu jenen nutzlosen Untersuchungen, die nicht nur die Fixsterne, sondern auch noch die Planeten und Kometen, sowie

die Entfernungen der Gestirne von der Erde, ihre Bewegungen und Bewegungsursachen beträfen (Memorabil. IV. 7, 4 u. 5.).

Xenophon hat zweifellos mit „nutzlosen" Untersuchungen solcher Art keine Minute seines Lebens verloren. Wie aber steht es in dieser Hinsicht mit Sokrates? War Sokrates darin wirklich so ganz unschuldiger Laie, wie man das nach den angeführten Stellen der Memorabilien glauben müßte? Wenn Zeller die Ansicht vertritt, „daß Sokrates keine naturwissenschaftliche Forschung getrieben habe" (Philos. d. Griech. II. 134) und sich dafür auch auf die Aristotelischen Zeugnisse beruft, so läßt sich dagegen nichts einwenden, vorausgesetzt, daß man damit nicht mehr sagen will, als Aristoteles sagt, daß Sokrates nämlich die Naturforschung nicht fachmäßig gleich einem Demokrit betrieben habe (Vgl. Aristoteles, Metaphys. I. 6, XIII. 4 — Teile der Tiere I. 1). Zeller geht jedoch bis zur Erklärung fort: "Nicht einmal das läßt sich annehmen, daß der Philosoph mit den Untersuchungen, welche er später so entschieden ablehnt, wenigstens in einer früheren Periode seines Lebens sich ernstlicher abgegeben habe" (II. 136). Was Xenophon von der Bekanntschaft des Sokrates mit Geometrie und Astronomie berichte, beweise nur, daß er sich in irgend einer Zeit mit denselben eingehend genug beschäftigt hätte, um sich aus eigener Kenntnis über ihren Nutzen fürs menschliche Leben ein Urteil bilden zu können. Daß er aber nicht sehr tief in sie eingedrungen sei, werde gerade durch die Urteile, die Xenophon von ihm anführe, wahrscheinlich (II. 138, 139.).

Wie man sieht, hat Zeller keine Ahnung davon, daß die Urteile des Xenophontischen Sokrates Xenophons eigene Ansichten darstellen könnten. Doch hören wir, was er zur Begründung seiner Auffassung weiter vorbringt. Er meint: „Eine andere Ansicht würde sich allerdings aus den Wolken des Aristophanes ergeben, wenn ihre Darstellung des Sokrates für ein glaubwürdiges Zeugnis zu halten wäre, denn hier finden wir ihn neben anderem auch in Astronomie und Physik, in Grübeleien über das, was über und was unter der Erde ist, vertieft. Allein wer verbürgt uns, daß diesem Zug mehr tatsächliche

Wahrheit zukommt, als den übrigen Bestandteilen des Zerrbildes, welches der Dichter hier von dem Philosophen entworfen hat. Wer wird auf Grund der Wolken behaupten wollen, daß Sokrates jemals der Gottesleugner und der gewerbsmäßige Rechtsverdreher gewesen sei, als der er hier geschildert wird" (II. 139)?

Wenn sich nun aber, entgegne ich, auf Grund einer unvoreingenommenen Vergleichung der Wolkenkomödie mit allen Sokrates betreffenden Nachrichten wenigstens so viel zeigen ließe, daß Sokrates wirklich der von Aristophanes öffentlich denunzierte radikale Atheist gewesen sei? Wäre die Komödie dann nicht auch ein brauchbares Zeugnis dafür, daß Sokrates sich mit mathematischen und astronomischen Studien, wenngleich nicht als selbständiger Forscher, aber doch als an den Forschungen des Anaxagoras und anderer wissenschaftlich interessierter Laie, ernstlicher abgegeben habe? Um es schon jetzt zu verraten, stehe ich auf dem Standpunkte, daß das Aristophanische Stück zur Beurteilung der Sokratischen Philosophie ein Dokument bildet, das keinen geringeren geschichtlichen Wert besitzt als die Platonischen und Xenophontischen Schriften. Verzerrt erscheint Sokrates hier wie dort: bei Aristophanes ins grob Materialistische, bei Platon und Xenophon ins verstiegen Idealistische.

Für den vorliegenden Zweck haben wir es jedoch gar nicht einmal nötig, uns auf das Wolkenstück zu stützen. Wir brauchen uns nur an Xenophon selbst zu halten, der sich so viel historisches Gewissen immerhin bewahrt hat, eine Tatsache zu bestätigen, die mit allem Aufwand apologetischer Künste aus dem Gedächtnis der Zeitgenossen nicht zu löschen gewesen wäre: die Tatsache, daß sich Sokrates mit der bei den Athenern so verrufenen Naturwissenschaft „ernstlicher" abgegeben hat. Xenophon muß nämlich bezeugen, daß Sokrates in der Geometrie nicht nur, soweit sie die gewöhnliche Feldmeßkunst, sondern auch, soweit sie „die schwerverständlichen Figuren" betrifft, nicht unkundig, sowie daß er in der mit den Entfernungen, Bewegungen und Bewegungsursachen der Gestirne sich

beschäftigenden Astronomie ebenfalls nicht unwissend gewesen sei (Memor. IV. 7, 3 u. 5).

Zeller meint zu diesen Angaben, die ihm natürlich recht unbequem sind, das „nicht unkundig", „nicht unwissend" beweise eben nur „irgend eine Kenntnis" derjenigen Teile der Geometrie und Astronomie, die über jenes elementare Wissen hinauslägen, dessen Aneignung Sokrates selbst für so leicht erkläre. Wie weit diese Kenntnis aber gegangen sei, lasse sich diesen Ausdrücken nicht entnehmen (Philos. d. Griech. II. 138).

Soviel läßt sich jedoch diesen Ausdrücken jedenfalls entnehmen, daß der echte Sokrates, auch wenn er nur „irgend eine Kenntnis" der wissenschaftlichen Geometrie und Astronomie erworben hatte, sich unmöglicherweise einer so erbärmlich kindischen Kritikasterei gegen Anaxagoras schuldig gemacht haben kann. Solche Dummheiten stehen dagegen einem Xenophon mit seiner frommen Unwissenheit auf mathematisch-naturwissenschaftlichem Gebiete ganz ausgezeichnet zu Gesicht.

Demgemäß bestünde der glaubwürdige Kern, der sich aus der Stellungnahme des Xenophontischen Sokrates gegen die Naturgrübler herausschälen läßt, darin, daß der echte Sokrates auch den Anaxagoras, insoweit dieser tatsächlich, wie vor allem mit seiner Lehre vom „Geiste" (Nus), auf naturgrüblerische Bahnen abirrte, mit dem Vorwurfe partieller Doxosophilis nicht verschont haben wird.

Nach der von Platon in seinem „Phädon" gegebenen Darstellung hätte Sokrates freilich, gerade was die Nuslehre betrifft, nur das an Anaxagoras zu tadeln gehabt, daß dieser von seinem „Geiste" gar keine nähere Verwendung mache und auch sonst keine Ursachen als Grund für die geordnete Einrichtung der Dinge angebe, wohl aber Lüfte und Ätherarten und Gewässer und viele andere wunderliche Dinge als solche Gründe behandle (Phädon, 98).

Vor nicht langer Zeit war man noch allgemein der Ansicht, daß Platon damit wirklich einem echt sokratischen Gedanken Ausdruck verliehen habe, wie man überhaupt den ganzen

„Phädon" mehr als ein Dokument für die Lehre des Sokrates als für Platons eigene Lehre anzusehen und zu behandeln sich gewöhnt hatte. So meint z. B. Lewes von der angeführten Phädonstelle, sie drücke ein wirkliches Mißfallen aus, nicht bloß Platons, sondern auch des wirklichen Sokrates, worauf er fortfährt: „Wir sind fest überzeugt, daß wir hier die Meinung des wirklichen Sokrates vor uns haben und dies können wir selten von den Ansichten sagen, die Plato unter dem ehrwürdigen Namen seines Lehrers verbreitet" (Gesch. d. Philos. I. 195). Auch Lange bewegt sich noch, um ein anderes Beispiel anzuführen, in diesem falschen Geleise. Den Nachweis, daß wir es in diesem Falle nicht einmal andeutungsweise mit dem echten Sokrates, sondern ausschließlich mit Platon zu tun haben, darf ich mir ersparen, da diese Einsicht in letzter Zeit rasch ziemlich allgemein geworden ist.

Zum Platonischen „Phädon" darf man also nicht die Zuflucht nehmen, wenn man ihn zum Beweise gebrauchen will, daß Sokrates die Nuslehre nur deshalb nicht schmackhaft gefunden hätte, weil sie ihm viel zu wenig theologisch gesalzen gewesen wäre. In Wahrheit mußte er sie ihrer theologischen Versalzenheit wegen ungenießbar und geradezu dexosophilitisch abgeschmackt finden. Weil jedoch diese Behauptung schon durch den bloßen Hinweis auf das 4. Kapitel des I. Buches der Memorabilien, das der Kürze halber das Aristodemos-Kapitel heißen mag, widerlegt werden zu können scheint, ist es notwendig zu erinnern, daß der Sokrates dieses Kapitels wieder niemand anderer als Xenophon selbst ist, der Theologe Xenophon. Von dieser Einsicht sind die Meisten heute noch allerdings weit entfernt, auch diejenigen unter ihnen, die den rein platonischen Gehalt der auf Anaxagoras bezüglichen Phädonstelle anerkennen. So beruft sich Zeller ganz skrupellos auf das Aristodemos-Kapitel zum Beweise, daß der geschichtliche Sokrates den „höchsten Gott" mit Heraklit und Anaxagoras zugleich als die „Vernunft der Welt" auffasse (Philos. d. Griech. II. 177).

Der erste, der in diesem Punkte die Tradition erfolgreich

ins Wanken brachte, war Ferdinand Dümmler. Dümmler, dem sich nun auch Gomperz, obgleich noch mit großer Schüchternheit angeschlossen hat, hat gezeigt, daß die Vorsehungslehre des Aristodemos-Kapitels teils vorsokratisch, teils nur mit Vorsicht als sokratisch aufgenommen werden dürfe, weil Xenophon „sich in solchen Fällen ebenso wenig wie Plato scheut, Sokrates seine Gedanken unterzuschieben, nur daß er seltener in der Lage ist“ (Akademika S. 73, 96). Auf Dümmlers Ausführungen kann ich mich nicht näher einlassen, da das zu viel Raum beanspruchen würde. Wer sie an ihrem Orte nachlesen mag, wird jedenfalls, wenn er auch nicht alle Einzelnheiten bestimmen kann, von seinem Glauben an die Geschichtlichkeit des Aristodemos-Kapitels, worin Xenophon keckerweise versichert, die Unterhaltung des Sokrates mit Aristodemos selbst „gehört“ zu haben (I. 4, 2), ein- für allemal geheilt werden. Wir brauchen jedoch den kritischen Apparat Dümmlers überhaupt nicht, sobald wir einsehen gelernt haben, daß der echte Sokrates der ausgemachte Atheist war, als der er zum Schirlingsbecher verurteilt wurde.

Als Atheist könnte Sokrates in der Nuslehre selbstverständlich nur eine doxosophilitische Ausgeburt gesehen haben, vorausgesetzt, daß es dem Anaxagoras selbst mit der Sache wirklich so ernst wie der Schar seiner Nachbeter gewesen ist. woran man allen Grund zu zweifeln hat. Wenn Anaxagoras. um seinen Atheismus zu verbergen, den Athenern Sand in die Augen streuen wollte, so versteht man ohne weiteres, daß er, wie der Platonische Sokrates klagt, von seinem „Geiste“ keine nähere Verwendung machte. Hieran scheint auch Joël gedacht zu haben, wenn er meint, man könnte auf die Vermutung kommen, daß Anaxagoras den Nus seinem System, in dem er gleichsam fremd wie ein Gast erscheine, während des 30jährigen Aufenthalts in Athen einverleibt habe (der echte und der Xenophontische Sokrates, S. 187).

Wenn jedoch Anaxagoras, wie Gomperz meint, zwar ein „ganzer Naturforscher“, aber auch ein „halber Theologe“ gewesen sei, und sein Nus die Bestimmung gehabt habe, genau

dieselbe Lücke unserer Erkenntnis auszufüllen, wie jener erste Stoß, den die Gottheit nach der Annahme mancher modernen Astronomen den Gestirnen erteilt hätte, so versteht man ebenfalls ohne weiteres, daß er deßwegen von Sokrates verdientermaßen unter die dialektische Hechel genommen worden sein wird (Gomperz, Griech. Denker, I. 176).

Daß der mathematisch-naturwissenschaftlich gebildete Sokrates zwischen Naturforschern und Naturphilosophastern zu unterscheiden verstand, kann uns, was einen besonderen Fall betrifft, einigermaßen sein Urteil über Heraklits Schrift, die ihm Euripides geliehen hatte, belehren. Was er verstanden habe, sagte Sokrates, sei ausgezeichnet, und was er nicht verstanden habe, möge ebenfalls ausgezeichnet sein. Doch müsse man dazu schon ein delischer Taucher sein (Diogenes Laertius, II. 22). Es wäre doch die höchste Naivität, annehmen zu wollen, Sokrates hätte im Ernste gehofft, daß der delische Taucher, dem es gelänge, in der offenbar in Bezug genommenen heraklitischen Naturlehre auf haltbaren Gedankengrund zu kommen, sich einmal finden würde. Seines Tones attischer Urbanität entkleidet, kann das Sokratische Urteil nur gleichbedeutend mit dem genommen werden, das Lukretius mit römisch rücksichtsloser Offenheit über Heraklit im Hinblicke auf dessen Feuerlehre in den Versen gefällt hat:

„Hierin tat sich zuerst Heraklit hervor als des Kampfes
Held, durch dunkle Sprache gepriesener unter den leeren
Köpfen, als unter den ernsten, die Wahrheit suchenden Grajern.
Lieben ja doch und bewundern die Narren absonderlich alles
Das, was unter verschrobenen Worten verborgen sie sehen;
Wahrheit nennen sie das, was lieblich die Ohren berühret,
Und was den Anstrich trägt von hold ansprechendem Wortschwall."

(I. 637 f. nach Wilhelm Binders Übersetzung).

4.

Zur speziellen Pathologie und Therapie der Doxosophilis.

Mit dem Vorgebrachten glaube ich jedermann die Augen über die wahre Bedeutung der Sokratischen Lieblingsfragen:

Was ist gesunder Verstand? Was ist Wahnsinn? geöffnet zu haben. Demnach betrachtete Sokrates das ganze menschliche Reden und Handeln aus dem Gesichtspunkte geistiger Gesundheit und Krankheit. Was mir noch übrig bleibt, ist die Darlegung der Krankheitsanzeichen, auf die Sokrates seine Diagnose der Doxosophilis gründete, sowie der von ihm gegen diese Geisteskrankheit angewendeten Behandlungsmaßregeln.

Als psychopathologisches Hauptsymptom galt ihm das unklare, widerspruchsvolle und häufig völlig sinnleere Herumreden um eine Sache, von der die Betreffenden ein sicheres Wissen zu besitzen glauben. In dieser Hinsicht stimmen die Xenophontischen und Platonischen Schilderungen durchaus überein, Sokrates glaubte, berichtet Xenophon, daß diejenigen, die wissen, was die einzelnen Dinge sind, die Fähigkeit besitzen, auch andere darüber aufzuklären, daß es aber kein Wunder ist, wenn diejenigen, die eigentlich nichts wissen, sowohl sich selbst als andere betrügen. Wenn daher jemand, der die Wahrheit sagen möchte, niemals das Gleiche über die gleichen Dinge sagt, sondern, wenn er einen und denselben Weg angeben soll, bald gegen Osten, bald gegen Westen weist, und wenn er eine und dieselbe Rechnung ausführen soll, bald mehr bald weniger herausbekommt, so weiß ein solcher offenbar nicht, was er zu wissen sich einbildet (Memorab. IV, 6, 1. — IV, 2, 21.).

Wenn Xenophon, wie wir schon hörten, ferner sagt, Sokrates habe erklärt, daß unter den naturgrübelnden Sophisten sogar diejenigen, die sich am meisten darauf einbilden, über die Naturerscheinungen reden zu können, nicht der gleichen Ansicht seien, sondern Wahnsinnigen gleich einander opponierten (I. 1, 13.), so enthält dieser Bericht gewiß auch diesen wahren Kern, daß für Sokrates nicht nur das unsichere Herumreden eines einzigen, sondern auch das mehrerer um die gleiche Sache von pathognostischer Bedeutung war.

Von Platon ist das alles viel schärfer als von Xenophon herausgearbeitet worden. Es hängt das wieder mit dem Unterschiede des Platonischen nnd des Xenophontischen Naturells zusammen. Xenophon war kein Liebhaber der Dialektik,

am allerwenigsten nach ihrer negativen, auf das Widerlegen abzielenden Seite, der sogenannten Elenktik, weshalb die Ausführung seines Sokratesbildes hinsichtlich des elenktischen Charakterzuges unter dieser Abneigung stark zu leiden gehabt hat. Fällt doch sein Sokrates soweit aus der Rolle des echten Sokrates, daß er, als Aristipp und Hippias ihn bewegen wollen, auch einmal selbst Rede zu stehen, „nicht wie jemand antwortet, der sich in acht nimmt, daß seine Worte nicht irgendwie verdreht würden, sondern wie einer, der die Überzeugung hat, das Geziemende und Gerechte in seinen Werken an den Tag zu legen“ (Memor. III 8, 1 — IV. 4 10). Denn zur Rolle des echten Sokrates gehört es, wie er von anderen einen klaren Gedankenausdruck fordert, auch auf klaren sprachlichen Ausdruck der eigenen Gedanken zu halten. Platon hingegen, der in die Dialektik verliebt war, übertreibt oft nach der entgegengesetzten Richtung, so daß bei vielen der Eindruck entstehen konnte, Sokrates sei ausschließlich negativer Dialektiker, d. h. Elenktiker gewesen. So liebt es der Platonische (und pseudoplatonische) Sokrates, sich anzustellen, nichts anderes zu verstehen, als eine Behauptung in die ihr angemessene Behandlung zu nehmen (Theätet, 161). Wenn nun jemand etwas behauptet und er gar als ein Weiser gilt, so richtet Sokrates seine ganze Aufmerksamkeit auf das Gesagte. Begierig, es richtig aufzufassen, durchforscht er alles genau, betrachtet es immer wieder von neuem, stellt es zum Vergleich zusammen, angeblich zu keinem andern Zwecke, als um so desto leichter zum richtigen Verständnis des Gesagten zu gelangen (Hippias min. 369). Deshalb klagen die Gesprächspartner, Sokrates suche mit seinem boshaften Ausfragen nichts anderes, als das Gespräch zu verwirren (Hipp. min. 373). Er möge sich doch schämen, bloß auf Worte Jagd zu machen und, wenn jemand im Ausdruck irre, daraus wunder was für einen Fund zu machen (Gorgias, 489). Mit seinen kleinen, nichtigen Fragen (Gorgias, 497) gehe er nur darauf aus, den andern zu Widersprüchen mit dessen eigenen Aussagen zu treiben. Daran finde er dann sein Behagen (Gorgias, 482). Ein Scheusal sei er, das die Rede immer

von der Seite aufgreife, wo er sie recht mißhandeln könne (Staat, I. 338), ein Sykophant, der nur aus hinterlistiger Chikane seine gewissen Fragen stelle (Staat, I. 340, 341). Er wolle keine Antwort geben, sondern greife nur die Behauptungen anderer an, um sie ad absurdum zu führen (Staat, I. 337). Wenn ihm wirklich ernst mit einer Untersuchung sei, so möge er nicht bloß fragen, noch seine Eitelkeit darin setzen, wenn jemand antworte, ihn ad absurdum zu führen, weil er doch wisse, daß fragen leichter als antworten sei, sondern möge auch selbst einmal antworten und sagen, was er meine (Staat, I. 336).

Daran ist allerdings nicht zu zweifeln, daß auch der echte Sokrates mit solchen Vorwürfen von seinen Gesprächspartnern oft überschüttet wurde, wie daß er von einem besonders reizbaren Gesellen sogar mit Fußtritten regaliert werden konnte (Diogenes Laert. II. 21). Die Frage ist nur, mit welchem Rechte das geschah. Man müßte jene Vorwürfe als ziemlich berechtigt anerkennen und könnte auch das Fußtrittargument nicht unbegreiflich finden, wenn Sokrates wirklich in der häufig geradezu erbärmlichen Manier der Platonischen Gespräche Dialektik getrieben hätte. Jeder aufmerksame Platonleser merkt übrigens schnell, daß die Dialektik des Platonischen Sokrates Buchdialektik ist, daß eine solche Dreinschlagfertigkeit des Sokrates und eine solche Unbeholfenheit seiner Gegenredner nur papierene Wirklichkeit besitzen können. Bei den Tendenzen, die Platon verfolgte, konnte überhaupt nicht viel anderes als eine Karikatur der echtsokratischen Gesprächskunst herauskommen. Zumal die idealistischen Verranntheiten lassen sich mit der Sokratischen Methode am allerwenigsten verteidigen, dafür aber um so schlagender ad absurdum führen. Platon wurde sich dessen im Laufe der Jahre selbst immer deutlicher bewußt, als er in eigener Sache die von seinen Gegnern in Anwendung gebrachte echtsokratische Methode zu kosten bekam. Da klagte er dann über den Mißbrauch, den die jungen Leute mit der Elenktik treiben sollen, indem sie von ihnen zu nichts anderem als zum Widerspruche um seiner selbst willen verwendet würde (Staat, VII. 539). In dieser Hinsicht noch be-

zeichnender ist die Behandlung, die Platon im Gespräche „Der Sophist“ der Elenktik zuteil werden läßt. Beschrieben wird die Elenktik darin folgendermaßen: zuerst wird der Mann, der über irgend eine Sache etwas zu sagen glaubt, in Wirklichkeit aber nichts sagt, gründlich ausgefragt; auf diese Weise erfährt man leicht seine schwankenden Gedanken, die man nun so zusammenfaßt, daß sie in gleichem Sinne neben einander geordnet erscheinen, und liefert dann den Beweis, daß sie sich einander zugleich in Bezug auf die gleichen Seiten der gleichen Dinge entgegengesetzt sind (Sophist, 230). Im Anschlusse hieran wird die Frage aufgeworfen, wie man diejenigen, die sich auf die elenktische Kunst verstehen, eigentlich heißen soll. Ob man sie auch „Sophisten“ nennen dürfe? Ob man nicht fürchten müsse, damit den eigentlichen Sophisten zu große Ehre zu erweisen? Mögen sie gleichwohl Sophisten heißen, lautet die Entscheidung. Zum Unterschiede von der übrigen Sophistik soll jedoch die mit dem Wissenseinbildungswahn sich beschäftigende Elenktik die durch ihre reine Abkunft geadelte Sophistik genannt werden (Sophist, 231). Im weiteren Verlaufe des Gespräches stoßen wir auf ein wegen seiner geschichtlichen Beziehung merkwürdiges Motiv, durch das Platon sich mitbestimmt fühlte, die Elenktik als Sophistik zu rubrizieren. Wenn ihm Sokrates als Erfinder der Elenktik erschienen wäre, so hätte er sie wohl kaum als eine Spielart der Sophistik hingestellt. Er mußte aber dazu veranlaßt werden, wenn er als Tatsache gelten lassen mochte, daß Protagoras, der Hauptrepräsentant der Sophistik, zugleich der Vater der Elenktik gewesen ist. Er sucht sich auch nicht um diese Tatsache herumzudrücken und verweist sogar ausdrücklich auf die Schriften des Protagoras „und vieler anderen.“ Nur weiß er sich diese Anerkennung wieder dadurch zu erleichtern, daß er die Sophistik wesentlich als Kunst des Widerspruches, als Antilogik, und den Sophisten als den Antilogiker par excellence charaktesisiert, dem es einzig und allein auf das Widersprechen ankommen solle, ob er von der in Frage stehenden Sache etwas verstehe oder nicht (Sophist, 232).

Das Gespräch „Euthydem“, worin Platon im Karikieren des sophistischen Antilogikers bis ins Burleske gegangen ist, ist gleichwohl nicht ungeeignet, uns die Art der Verantwortung der „Protagoreer“ (Euthydem, 286) hinsichtlich des ihnen vorgeworfenen Lasters, zu widersprechen um zu widersprechen, ungefähr erraten und daraus erkennen zu lassen, daß sie im Grunde die gleichen ehrlich elenktischen Absichten wie Sokrates verfolgten. Wenn Dionysodoros geltend machen will, daß es ein eigentliches Widersprechen gar nicht gebe, so soll das ein echtsophistisch-paradoxes Stücklein sein, von dem Platon, um über die Authentizität keinen Zweifel aufkommen zu lassen, durch den Mund seines Sokrates ausdrücklich erklärt, daß er es von vielen und oft gehört habe, und daß es schon von Protagoras und noch älteren vorgebracht worden sei (Euthydem, 287).

Wie schon die meisten Historiker die Platonische Charakteristik der bösen Sophisten im ganzen und einzelnen unbesehen hinzunehmen pflegen, so meint im vorliegenden Falle Falle Zeller von Antisthenes, dieser habe mit Protagoras behauptet, man könne einander nicht widersprechen, und so der Sokratischen Begriffsphilosophie eine „durchaus sophistische Wendung“ zu geben (Grundriß d. Gesch. d. griech. Philos. S. 102).

Wenn wir jedoch ohne alle Voreingenommenheit auf die Argumentation des Dionysodoros horchen, so werden wir darin einen recht guten Sinn entdecken. Alle Dinge, argumentiert er, müssen ihre bestimmten Beziehungen haben. Wenn zwei Personen sich unterreden und beide einen und denselben Gegenstand in gleicher Weise bezeichnen, so widersprechen sie sich nicht, sondern sagen dasselbe. Wenn keiner von beiden den Gegenstand zu bezeichnen weiß, so können sie sich auch nicht widersprechen, da sie dann den Gegenstand überhaupt nicht ins Gespräch gezogen haben. Oder wenn der eine den in Frage stehenden Gegenstand, der andere aber einen andern Gegenstand bezeichnet, so werden sie sich auch nicht widersprechen, da in diesem Falle nur der eine zur Sache spricht, der andere überhaupt nicht. Wie sollte also ein Widersprechen stattfinden können (Euthydem, 285 f.)?

Ich vermag nicht zu sehen, worin in dieser Argumentation des Dionysodoros das „Sophistische“ im schlimmen Sinne des Wortes liegen soll. Wohl aber ist es in diesem Sinne sophistisch, wenn Platon aus dem Satze, daß es kein eigentliches Widersprechen gebe, als seine wahre Bedeutung die Behauptung herauslesen will, daß sich nichts Falsches aussagen lasse, woraus dann von ihm noch allerlei paradoxes Zeug gefolgert wird. Für meine Auffassung kann ich mich auch auf Dühring berufen, nach dem der richtig verstandene Satz nur die Wahrheit zum Ausdrucke bringe, daß bei scharfer Abgrenzung der Begriffe und genauer Verständigung über dieselben ein Widerspruch tatsächlich unmöglich sei (Gesch. d. Philos. S. 95.).

Die echten Ahnherren der Antilogik müssen in einem ganz anderen Kreise als in dem der eigentlichen Protagoreer gesucht werden. Wie Aristoteles einmal bemerkt hat und ihm daher ein Historiker um dem andern nachschreibt, soll Zenon von Elea der Erfinder der Dialektik gewesen sein (Diogen. Laert. VIII. 57 — IX. 25). Auch Dühring macht da keine Ausnahme, indem er meint, nicht mit Unrecht habe Zenon „Späteren“ als der Urheber eigentlicher Dialektik gegolten (Gesch, d. Philos. 36). Es gibt jedoch zum Unterschiede von Aristoteles andere „Spätere“, nach deren zu allem viel besser stimmenden Angaben das dialektische Erfindertum Zenons auf bloße Mißverdienste um die Begründung der Antilogik zusammenschrumpfen würde. So heißt bei Galen (hist. philos. 3) Zenon der Erfinder der „Eristik“ und Timon der Sillograph hat das Epitheton „doppelzüngig“ auf ihn gemünzt. Plutarch führt die betreffende Stelle Timons an, nachdem er selbst bemerkt hat, Zenon sei sehr geübt gewesen „in einer gewissen elenktischen und vermittelst des Widersprechens in Absurditäten verwickelnden Fertigkeit“ (Perikles, 4.). Bei Platon heißt Zenon ironisch der eleatische Palamedes, der so künstlich zu sprechen wisse, daß den Hörenden derselbe Gegenstand gleich und ungleich, als eins und als vieles, in Ruhe und auch wieder in Bewegung erschiene (Phädros, 261). Und sorgten für die Fortpflanzung dieser zenonischen Künste nicht besonders die

sogenannten Megariker, denen bisher ihren passenderen Beinamen „Eristiker“ noch niemand streitig zu machen versucht hat? Was schließlich die Aristotelische Notiz, auf die man sich so gerne beruft, angeht, so kann man aus ihr unmöglich ein Kompliment für Zenon herauslesen, wenn man der von Aristoteles gegen ihn geführten Polemik eingedenk ist (vgl. z. B. Physik VI. 9, VI. 2, VIII. 8, IV. 4, VII. 5); schreckt er doch sogar vor der Äußerung, daß Zenon in plumper Weise spekuliere, nicht zurück (Metaphys. III. 4).

Aller Wahrscheinlichkeit nach sind Protagoras und die Protagoreer, darunter Aristhenes, zur Aufstellung ihres Paradoxons, daß kein eigentliches Widersprechen statthaben könne, durch die antipologisch-hyperparadoxen Gaukeleien Zenons und der Zenonianer veranlaßt worden. Die Absicht, die sie dabei verfolgten, wäre dann der kritische Nachweis gewesen, daß weder die Dinge selbst noch unsere Gedanken, falls diese richtig gebildet würden, mit Widersprüchen behaftet seien, und daß alle sogenannten Widersprüche nur im falschen oder unbestimmten Gebrauche der Worte bestünden. Daß dem Antisthenes nicht einfiel, das Widersprechen im Sinne des populären Sprachgebrauches zu leugnen, erhellt aus seinem Ausspruche, man soll einen Widersprechenden nicht dadurch zum Schweigen bringen, daß man selbst ihm widerspricht, sondern belehren soll man ihn; denn einen Rasenden heile man nicht mit Zurückrasen (Stobäos, Florilegium, 82, 8).

Dieser Ausspruch des Antisthenes ist auch deswegen merkwürdig für uns, weil hier der Widersprechende mit einem Rasenden verglichen wird und dieser Vergleich darauf hinweist, daß sich Antisthenes zur Sokratischen Lehre vom psychopathologischen Charakter der Wissenseinbildung bekannte. Daß ihm als das Hauptsymptom dieser Art Irrsinn das unsichere Herumreden um eine Sache und als das beste diagnostische und zugleich therapeutische Hilfsmittel die Elenktik galt, kann man aus einer Stelle bei Epiktet, die auch für die richtige Auffassung der Sokratischen Methode wichtig ist, erkennen. Nachdem Epiktet den Satz des Antisthenes, daß der Anfang der Bildung in der Unter-

suchung der Namen bestehe, zitiert hat, fährt er fort: „Und sagt es Sokrates nicht auch? Von wem schreibt denn Xenophon, daß er mit der Untersuchung der Namen d. h. was ein jeder Name bezeichne, den Anfang gemacht habe“ (Diss. I. 17, 12)?

Die Historiker wissen, in Ermangelung des vollen Verständnisses für die Bedeutung der Sokratischen Fragen, was gesunder Verstand, was Wahnsinn sei, mit dieser ganzen Stelle nichts Rechtes anzufangen, wie folgende Bemerkung Zellers dartut: „Leider kennen wir den Sinn und Zusammenhang dieser Äußerung . . . . nicht genauer und so können wir nicht beurteilen, ob damit eine ins einzelne gehende Betrachtung der wichtigsten Namen, oder nur im allgemeinen eine Untersuchung über die Natur und Bedeutung der Namen verlangt wird u. s. w.“ (Philos. d. Griech. II. 301). Wenn man jedoch einmal erkannt hat, daß mehr oder weniger leeres Herumreden um eine Sache das Hauptsymptom der Doxosophilis ist, der versteht ohne weiteres den Sinn der Forderung, daß die Grundlegung einer auf solidem Wissen beruhenden Bildung mit einer Prüfung der Namen auf ihre Bedeutung beginnen müsse. Denn was bildet die gewöhnliche Ursache für die Entwicklung des Doxosophilis als der beinahe unvermeidliche Übelstand, daß man zu Hause, in der Schule, in der Kirche etc. so viele Worte aufklaubt, deren vollen Sinn man nicht versteht oder die überhaupt keinen haltbaren Sinn enthalten und die man dann gleichwohl so gebraucht, als hätte man seine klaren Gedanken dabei, während man in Wahrheit nur allerlei nebelhafte Vorstellungen und oft kaum solche mit ihnen verbindet.

Es ergibt sich also, um die vorausgehenden Erörterungen kurz zuscmmenzufassen, daß Sokrates für das Hauptsymptom der Doxosophilis unklares oder leeres Geschwätz über eine Sache gehalten hat. Als diagnostisches Hilfsmittel diente ihm ein solches Ausfragen des Patienten, wobei dieser gezwungen wurde. über den Sinn der von ihm gebrauchten Worte und Sätze so genau als möglich Rechenschaft zu geben. Zugleich bildete dieses Ausfragen das antidoxosophilitische Heilverfahren bei den-

jenigen, die zur Einsicht gebracht werden konnten, daß ihr vermeintliches Wissen im Grunde auf bloßes Geplapper hinausläuft. Als methodisch geübte Kunst wurde die Elenktik nicht erst von Sokrates, sondern allem Anscheine nach von Protagoras in Aufnahme gebracht. Sokrates hat jedoch zuerst die Doxosophilis als psychopathischen Zustand erkannt und dagegen planmäßig das elenktische Heilverfahren angewendet.

Ob Sokrates auf die spezielle Pathologie und Therapie der Doxosophilis noch tiefer eingegangen ist, dafür gewähren uns die erhaltenen Quellenschriften keinen Anhalt. Aber es ist zu vermuten, daß dies der Fall gewesen sein wird. Wenn wir noch die Schriften des Antisthenes, des Äschines und anderer Sokratiker besäßen, dann könnten wir wohl auch nach dieser Richtung das Bild des echten Sokrates um manche merkwürdige Einzelheit ergänzen. Platon und Xenophon lassen sich eigentlich auf den Gegenstand nur soweit ein, als sie ihn als Waffe gegen die verhaßten „Sophisten", d. h. gegen alle, die einer radikaleren Aufklärung anhängen, zu verwenden wissen. Beide waren selbst viel zu stark doxosophilitisch infiziert, als daß sie nicht eine instinktive Abneigung gegen eine Waffe, die jeder aufgewecktere Leser gegen sie selbst so leicht zu führen vermochte, hätten empfinden müssen. Ein ähnliches Verhalten läßt sich bei allen folgenden Generationen von Philosophen, Philologen und Historikern, die als Kommentatoren Platons und Xenophons auftraten, beobachten. Entweder schweigen sie sich über den kitzlichen Gegenstand aus oder eilen mit nichtssagenden Glossen darüber weg. Meistens kommt das gewiß daher, daß die Betreffenden von der Existenz und Verbreitung der Doxosophilis in philosophischen und überhaupt in wissenschaftlichen Kreisen keine Ahnung hatten. Deswegen wird es nicht überflüssig erscheinen, bei diesem Gegenstande noch ein wenig zu verweilen, wobei ich auf einige Denker aufmerksam machen möchte, die völlig selbständig zu den gleichen Ergebnissen hinsichtlich der krankhaften Erscheinung der Doxosophilis gelangten, zu denen Sokrates zuerst gekommen war.

Hierher gehört Lukrez mit den früher zitierten gegen

Heraklit gerichteten Versen. Gewissermaßen gehört auch Aristoteles hierher, wenn er das Platonische Gefasel von den Ideen als den Ur- und Musterbildern, an denen alles Übrige teilhaben soll, mit dem Ausdrucke κενολογεῖν (kenologein) belegt, was soviel als „leeres Herumreden" bedeutet (Metaphys. I. 9). Ein Muster von Kenologie muß die Glossolalie, das Zungenlallen, wovon Paulus im I. Korintherbriefe handelt, gewesen sein, und zwar in den Augen des Apostels selbst, wenn er auch das eine Auge nachsichtsvoll zugedrückt hält; wenn die Gemeinde, schreibt er, an einem Orte zusammenkäme und alle sich der Glossolalie hingäben, würden Laien, die dazu kämen, nicht sagen, daß ihr toll geworden seid?

In voller Klarheit kehren aber die Sokratischen Gedanken erst bei Hobbes wieder. Hobbes unterscheidet zwischen Irrtum und Absurdität (absurdity). Dem Irrtum sei der Klügste unterworfen. Man pflege zwar auch von Irrtum in Fällen zu sprechen, wo jemand in Worten von allgemeiner Bedeutung sich bewege und dann auf eine allgemeine Folgerung, die falsch ist, verfalle, aber in Wahrheit habe man es da mit einer sinnlosen Rede oder einer Absurdität zu tun. Denn der Irrtum sei eine Täuschung, die aus der Vermutung über Vergangenes oder Zukünftiges entstehe. Wenn es auch in Wahrheit nichts Vergangenes sei oder nicht eintreffe, so sei doch die Unmöglichkeit davon nicht gleich zu entdecken gewesen. Wenn wir aber eine allgemeine Behauptung aufstellten, so sei ihre Möglichkeit nur dann begreiflich, wenn sie wahr sein könne, da sie sonst überhaupt unbegreiflich wäre. Solche Worte nun, bei denen wir nichts als den Schall verstünden, sollen „absurd", „nichtssagend", „sinnlos" heißen. Spreche jemand von einem runden Vierecke oder von immateriellen Substanzen, so begehe er nicht einen Irrtum, sondern er gebrauche absurde Worte, Worte ohne Sinn. Dieses Privilegium der Absurdität besäßen unter allen Lebewesen nur die Menschen und darunter am meisten diejenigen, die sich mit der Philosophie befassen. Wie Hobbes weiter ohne Umschweife erklärt, dürfe die Absurdität unter die Formen des Irrsinns gezählt werden (may also be numbered

amongst the sorts of madness), wobei er abermals hervorhebt, daß die Philosophen, besonders die Scholastiker, dieser Irrsinnsform am meisten unterworfen seien. Wenn Irrsinnige dieser Art Zeiten hätten, in denen sie sich von klaren Gedanken in Bezug auf ihre weltlichen Liebhabereien leiten ließen, ohne sich in absurde Disputierereien und Schreibereien zu verlieren, so handle es sich da eben nur um lichte Intervalle (Leviathan, 5. u. 8. Kapitel).

Ein anderer guter Kenner der Doxosophilis und ihres psychopathologischen Charakters war Locke. Die Störungen des Geistes, sagt er, seien ebenso mannigfaltig als die des Körpers. Gewissen epidemischen Geistesstörungen könnten nur wenige Menschen entgehen. Wer nur etwas tiefer in sich hineinblicken möchte, würde irgend einen Fehler seiner Geistesverfassung entdecken (Leitung des Verstandes, § 38). Es gebe wohl kaum jemand, führt er weiter aus, der nicht in den Meinungen, Argumentationen und Handlungen anderer Menschen irgend etwas beobachte, was ihm seltsam dünke und was oft auch wirklich als Überspanntheit gelten müsse. Der geringste Fehler dieser Art werde von uns, wenn er nur von den eigenen Fehlern verschieden sei, bei anderen erspäht und verurteilt, obschon wir uns vielleicht viel größerer Unvernünftigkeiten schuldig machten, ohne sie zu bemerken und ohne sie selbst dann, wenn andere uns darauf hinwiesen, eingestehen zu wollen. Selbstliebe habe dabei zwar oft die Hand im Spiele, aber zur vollen Erklärung reiche man mit ihr nicht aus. Es sei nicht unrichtig, in den meisten Fällen zur Erklärung der betreffenden Art von Unvernunft Erziehung und Vorurteil verantwortlich zu machen, aber auch diese Erklärung ginge der Sache nicht auf den Grund. Erziehung lasse sich zwar oft mit Recht als Ursache angeben, und Vorurteil sei ein guter Name für die Sache selbst. Indessen sei das noch nicht genügend und müsse man ein wenig weiter blicken, wenn man diese Art von Irrsinn (this sort of madness) bis auf die Wurzel bloßlegen und soweit erklären wolle, daß offenbar werde, woher dieser Fehler bei sonst nüchternen und vernünftigen Menschen stamme, und worin er be-

stehe. Er bittet um Entschuldigung, daß er dafür den Namen Irrsinn (madness) gebrauche, aber ein solcher Widerstand gegen die Vernunft verdiene keinen andern Namen und sei wirklicher Irrsinn. Es lasse sich kaum jemand finden, der von dieser Irrsinnsform so frei sei, daß er nicht, wenn er bei allen Gelegenheiten so argumentierte und handelte, als er in manchen Fällen hartnäckig tue, reif für das Irrenhaus gehalten würde, wobei Locke nicht hervorzuheben vergißt, daß er nicht etwa Fälle im Auge habe, wo der Mensch unter der Macht einer unbändigen Leidenschaft sich befinde, sondern daß er ausschließlich an den ruhigen gesetzten Menschen des Alltagslebens denke (Versuch über den menschlichen Verstand, II. c. 33, § 1—4).

Auch einen kleinen Anlauf zu einer Psychologie der Doxosophilis hat Locke gemacht. Indem er zwischen Blödsinnigen und Irrsinnigen unterscheidet, findet er, daß die geistigen Fähigkeiten beim Blödsinn der Lebendigkeit, Selbsttätigkeit und Beweglichkeiten ermangelten, während diese Eigenschaften beim Irrsinn im Übermaße vorhanden seien. Irrsinnige hätten zwar nicht die Fähigkeit zu urteilen eingebüßt, aber infolge einer falschen Verknüpfung gewisser Vorstellungen verwechselten sie diese falschen Verbindungen mit Wahrheiten und irrten so wie Leute, die aus falschen Prämissen richtig schlössen. Die Übermacht ihrer Einbildungskraft lasse sie ihre Phantastereien für Wirklichkeiten nehmen und daraus in formeller Beziehung richtige, in sachlicher falsche Folgerungen ziehen. Die gleiche Wurzel und die gleiche Ursache wie der gewöhnliche Irrsinn soll nun auch die uns hier beschäftigende, von mir Doxosophilis genannte Irrsinnsform haben (Versuch ü. d. m. Verst. II. C. 11, § 12 u. 13 — II. C. 33, § 4).

Man könne das besonders gut an verschiedenen philosophischen und religiösen Sekten beobachten. Was den unversöhnlichen Gegensatz, der zwischen beiden bestehe, begründe, seien falsche und unnatürliche Verbindungen von Vorstellungen. Locke verhehlt sich nicht, wie viel eigennützigеs Interesse dabei mitspiele. Aber alles dadurch zu erklären, gehe nicht an. Auf diesem Wege könnten ganze Gesellschaften nicht zu so allge-

meiner Verkehrtheit gelangen, daß jedes Mitglied bereit wäre, mit Wissen und Willen die Unwahrheit aufrecht zu halten. Wenigstens eine Minderzahl müsse, wie man anzunehmen gezwungen sei, das wirklich tun, was alle zu tun vorgeben, d. h. der Wahrheit aufrichtig nachzugehen. Deshalb müsse etwas anderes da sein, was ihren Verstand verblende und sie die Falschheit dessen, was sie als Wahrheit hoch hielten, nicht sehen lasse. Was ihr vernünftiges Denken in Fesseln lege und Menschen vom aufrichtigsten Willen, als ob sie mit Blindheit geschlagen wären, vom Wege des gesunden Menschenverstandes abführe, liege in folgendem: „Gewisse von einander unabhängige und in keinerlei Verwandtschaft stehende Vorstellungen werden durch die Erziehung und das Geräusch, das die betreffende Partei beständig mit ihnen vollführt, derart in den Köpfen verkuppelt, daß sie dann immer zusammen erscheinen, sich nicht mehr trennen lassen, als ob es sich um eine einzige Vorstellung handeln würde, und auch wie eine solche verwendet werden. Das ärgste Kauderwälsch wird so für verständiges Gerede ausgegeben, Absurditäten für Beweise, Unsinn als Zusammenhang, auf welche Art dann die größten und, beinahe hätte ich gesagt, alle Irrtümer in der Welt entstehen“ (Versuch ü. d. m. Verst. II. C. 33. § 18).

Die Stellen, wo Locke auf den doxosophilitischen Mißbrauch der Sprache Bezug nimmt, sind zu zahlreich, als daß ich sie alle hersetzen könnte; eine bemerkenswerte ist folgende: „Die Wissenschaften wären sicherlich schon weiter vorgeschritten, wenn die Bemühungen geistreicher und fleißiger Männer nicht soviel durch gelehrten, aber nutzlosen Ballast sonderbarer, eitler oder unverständlicher Ausdrücke gehemmt gewesen wären, die in den Wissenschaften eingeführt und zu einer solchen Kunst erhoben worden sind, daß die Philosophie, die doch nur in der wahren Erkenntnis der Dinge besteht, in guter Gesellschaft und in der feineren Unterhaltung nicht mehr berührt und behandelt werden kann. Schwankende und bedeutungslose Ausdrucksweisen und Mißbrauch der Sprache haben so lange für Geheimnisse der Wissenschaft gegolten; schwere und falsch angewendete

Worte ohne Sinn haben so sehr das Recht erlangt, für tiefe Gelehrsamkeit und erhabenes Denken zu gelten, daß man jetzt weder den Redner noch den Zuhörer davon überzeugen kann, wie damit nur die Unwissenheit und die Hemmnisse des wahren Wissens verdeckt werden (Versuch ü. d. m. Verst., Brief an d. Leser, S. 23 der Kirchmann'schen Übersetzung).

Unter den heutigen Doxosophilidologen ragt Dühring durch seine Entschiedenheit hervor, die auch in der Anwendung der psychiatrischen Terminologie zum Ausdrucke kommt. So hat er den Gedanken einer „Paranoetik des Wissenschaftelns“ gefaßt, worunter er eine Lehre von den Gebahrungen der Verrücktheit und der Verrückten versteht, wie sich diese innerhalb sogenannter Wissenschaft durch die Jahrtausende hindurch bis auf den heutigen Tag bekundet haben und voraussichtlich auch nie ganz auszurotten sein werden (Wirklichkeitsphilosophie, S. 536). Leider hat er, der zum Ausbau „dieser schönen Disciplin“ so geeignet wäre, nicht in weiterem Umfange Hand daran gelegt. Er unterscheidet zwischen „partieller“ und „fast vollständiger Unzurechnungsfähigkeit“. Die zweite trete da ein, „wo der kranke Verstand die Hauptsache, also beispielsweise die fixe Grundidee eines sogenannten philosophischen Systems oder irgend ein Religionsphantasma betrifft“ (Wirklichkeitsphil. S. 433). Er kennt eine paranoia metaphysica, eine paranoia logica, eine paranoia geometrica, eine paranoia politica etc. Vom methodischen Urprincip des Descartes, dem bekannten cogito, ergo sum urteilt er: „Im gewöhnlichen Sinne genommen ist jedoch jener Grundsatz der schönste Ausgangspunkt für alle Verwechselungen des Subjektiven mit dem Objektiven, mithin, um auch einmal die irrenärztliche Sprache zu bereichern, für alle paranoia metaphysica“ (Gesch. d. Philos. 275). Bezüglich des Sokrates bemerkt er, daß derselbe wahrlich nicht zu den „Verrückten“ gehört habe, nämlich „zu denen vom ansehnlichen Genre, auf die man sich bis heut noch nicht genug versteht, und die unter Umständen ihre Geistesstörung als Weltkrankheit fortpflanzen“ (Ersatz der Religion, 265).

Zur anschaulichen Aufklärung jener Leser, denen der ganze

hier behandelte Gegenstand neu ist, will ich zum Schlusse noch einen schon irrenhausreifen Fall von Doxosophilis vorstellen. In seinem Werke „Der religiöse Wahnsinn“ teilt der Psychiater Ideler die Krankengeschichte eines Mannes mit, der im Jahre 1830 eine Schrift unter dem Titel „Das Reich Gottes auf Erden“ herausgab. Die Erwähnung dieses Datums ist deshalb nicht gleichgiltig, weil gerade damals die Seuche der Hegelei am meisten grassierte, der, wie das weitere zeigen wird, offenbar zum Teil auch Idelers Kranker zum Opfer gefallen ist. Unter anderen „naturphilosophischen Thesen“ finden sich in genannter Schrift die folgenden über Raum, Zeit und Bewußtsein:

„Absoluter Raum ist eine allgemeine subjektive Form aller Qualitäten. Absolute Zeit ist eine allgemeine subjektive Form aller objektiven Formen, oder die qualitative Form aller Quantitäten. Bewußtsein ist eine allgemeine subjektive Form der objektiven Formen; folglich muß absoluter Raum = Bewußtsein sein, und ebenso muß absolute Zeit = Bewußtsein sein. Zeitraum ist eine allgemeine objektive Form aller objektiven Formen, folglich auch = Bewußtsein. Ich stehe demnächst nicht länger an, den Inbegriff der drei Urprinzipe: eine heilige Dreifaltigkeit zu nennen, oder Gottheit, und zwar: den absoluten Raum: Gott den Vater — die absolute Zeit: Gott den heiligen Geist — und den absoluten Zeitraum: Gott den Sohn. Die subjektiven Formen aller objektiven Formen, oder absolute Zeit, Raum und Bewußtsein sind: Formen der sinnlichen oder empirischen Gegenstände, oder Formen der Sinnlichkeit. Das ist: das Transzendentale ist Form der Empirie, und die Formen sind von objektiver immaterieller Realität oder Idealität.“

Im Falle dieses Kranken war niemand über die richtige Diagnose im Zweifel, nicht so sehr wegen der begangenen schriftlichen Absurditäten als wegen des ganzen den Irrsinnigen verratenden Gebahrens. Angenommen jedoch, der Mann hätte in seiner Lebensführung nichts besonders Auffallendes gezeigt und wäre, was ja manchmal sehr leicht geht, Philosophieprofessor geworden, um als solcher seine Thesen über Raum, Zeit und Bewußtsein mit entsprechendem Kommentar vom Stapel laufen

zu lassen, so wäre dieser verrückte Galimathias zweifellos von Kollegen und einem Teile des sich philosophisch gebildet nennenden Publikums als eine wissenschaftlich ernst zu nehmende Leistung angesehen worden. Wer diese Behauptung boshaft übertrieben finden möchte, den verweise ich auf Hegel und seine Naturphilosophastereien, von denen ich folgendes Pröbchen aus der „Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften“ hier zum besten gebe:

„Die erste oder unmittelbare Bestimmung der Natur ist die abstrakte Allgemeinheit ihres Außersichseins, — dessen vermittlungslose Gleichgültigkeit, der Raum. Er ist das ganz ideelle Nebeneinander, weil er das Außersichsein ist, und schlechthin kontinuirlich, weil dies Außereinander noch ganz abstrakt ist und keinen bestimmten Unterschied in sich hat.“ — „Die Negativität, die sich als Punkt auf den Raum bezieht und in ihm ihre Bestimmungen als Linie und Fläche entwickelt, ist aber in der Sphäre des Außersichseins eben sowohl für sich und ihre Bestimmungen darin aber zugleich als in der Sphäre des Außersichseins setzend, dabei als gleichgültig gegen das ruhige Nebeneinander erscheinend. So für sich gesetzt ist sie die Zeit.“

Damit schließe ich dieses Präludium zur Aufrollung der unverfälschten Sokratischen Philosophie und hoffe, daß es mir gelungen ist, meine Leser zu überzeugen, daß es in der Tat eine weit verbreitete, obgleich bisher wenig beachtete, von mir Doxosophilis benannte Geisteskrankheit gibt, zu deren Symptomen auch die Paradoxomanie gehört und daß Sokrates das hohe Verdienst besitzt, zuerst mit Nachdruck auf diese Seuche aufmerksam gemacht, sowie die Elenktik als diagnostisch-therapeutisches Mittel in Anwendung gebracht zu haben.

IV. Wie ich zu meiner Auffassung der Sokratischen Philosophie gekommen bin.

Was der von mir geschilderte Psychiater Sokrates auf den ersten Blick Paradoxes an sich tragen mag, scheint mir nicht

von der Art zu sein, daß sich daraus für die meisten besondere Schwierigkeiten ergeben würden, das ihnen vorschwebende Sokratesbild entsprechendermaßen zu ergänzen oder abzuändern. Ein fremder, mit den herkömmlichen Sokratesbildern unvereinbarer Zug käme dadurch allein nicht zum Vorschein. Es wurde aber von mir mit dem Psychiater Sokrates noch so mancherlei in Verbindung gebracht, was wegen seiner absoluten Unvereinbarkeit mit den für zuverlässig echt geltenden Zügen des traditionellen Sokrates den Eindruck einer ungeheuren Entstellung der geschichtlichen Wahrheit hervorzubringen geeignet ist. Trat ich denn nicht mit der paradoxen Behauptung hervor, daß der echte Sokrates Atheist vom reinsten Wasser gewesen sei? Wie kann doch jemand, wird man sagen, der nicht mit Paradoxomanie ärgsten Grades geschlagen ist, einen solchen Verdacht überhaupt fassen und nun gar erst einen ernstlichen Beweis dafür antreten wollen?

Möge mir der Leser einstweilen soviel glauben, daß ich mich erst nach langer Selbstprüfung entschloß, diese Blätter seinem Urteile zu unterbreiten. Wenn ich nicht innigst überzeugt wäre, daß meine hier niedergelegten Anschauungen über die Sokratische Philosophie, so paredox sie heute, wie ich wohl weiß, erscheinen müssen, die kritisch einzig haltbaren sind, so hätte ich mich mit ihrer buchmäßigen Ausbarbeitung sicherlich nie befaßt. Möge der Leser aber auch sich selber prüfen, ob nicht vielmehr er es ist, der den paradoxen Schein verschuldet, ehe er sich vorschnell durch die Diagnose Paradoxomanie mit mir abfinden zu dürfen meint. Einmal glaubte ich ja selber arglos an jenen Sokrates, den uns die Schule und die landläufigen Geschichtsdarstellungen vorzuführen pflegen, an den unermüdlichen Widersacher der bösen Sophisten, an den Begriffsphilosophen und Idealisten, an den Verkünder der Seelenunsterblichkeit, an den Gesetzlichkeitsfanatiker und vor allem an den kindlich gläubigen Theisten, „dessen Hinrichtung vom rechtlichen und moralischen Gesichtspunkte betrachtet ein Justizmord, vom geschichtlichen ein grober Anachronismus“ (Zeller, Grundriß der Gesch. d. griech. Philos. S. 97) gewesen sei. Was

meinen Glauben daran zuerst erschütterte, war die bei der Lektüre Platons und Xenophons sich aufdrängende Beobachtung, daß das Platonische und das Xenophontische Sokratesbild zu viele grundverschiedene, mit einander unvereinbare Züge aufaufweisen, um nicht zur Nachforschung nach den Gründen dieser auffallenden Verschiedenheiten anzureizen. In dem erwachten Unglauben bestärkte mich erst recht die Betrachtung der verschiedenen neueren Sokratesbilder, die den von Platonischen, Xenophontischen und anderen Zutaten kritisch gereinigten, geschichtlichen Sokrates darstellen sollten. Was mich überhaupt zur quellenmäßigen Erforschung der echten Sokratischen Philosophie bestimmte, war eine Frage, die auf den ersten Blick mit Sokrates in keinem näheren Zusammenhange zu stehen scheint. Die Frage, von der ich ausging und in der Folge zur Aufsuchung des echten Sokrates angeregt wurde, war die sicherlich vielen höchst überflüssig vorkommende, anscheinend so leicht zu beantwortende und jedenfalls kein Problem einschließende Frage: Was ist denn eigentlich Philosophie?

Einmal im Leben stellt sich wohl Jedermann die gleiche Frage, wenn ihm zuerst das Wort Philosophie unterkommt und er das Bedürfnis empfindet, sich über dessen Bedeutung klar zu werden. Dabei begnügen sich die meisten mit der Erklärung, die ihnen von der nächstbesten Seite her zuteil wird. Obschon ich mich nicht mehr erinnere, welche Erklärung ich zuerst erhielt, so weiß ich doch, daß sie mich nicht befriedigte, weil ich immer weiter und weiter Nachfrage hielt, bis ich schließlich eine Menge sehr verschieden lautender, teilweise einander widersprechender Erklärungen beisammen hatte, ohne damit im Verständnis um einen Schritt vorwärts gekommen zu sein. Immerhin lernte ich daraus wenigstens soviel, daß sich die sogenannten Philosophen bisher nicht einmal über die Frage, was Philosophie sei, verständigen konnten. Um so aufmerksamer war ich von da an auf diese wunderliche Erscheinung, und wenn ich zu fragen fortfuhr, was Philosophie sei, so wünschte ich damit besonders folgendes zu erfahren: Woher kommt es, daß die Philosophen in der Bestimmung ihrer all-

gemeinen beruflichen Aufgabe so himmelweit von einander abweichen, und warum sind sie so versessen darauf, ihre oft grundverschiedenen Bestrebungen durchaus mit dem Namen Philosophie zu belegen? Geschieht es aus gedankenloser Gewohnheit? Ist irgend eine ansteckende Marotte dabei im Spiele? Oder gibt es vielleicht ein geheimes Band, das alle Philosophen in ihren verschiedenen Bestrebungen mit einander verknüpft, wodurch das Festhalten am Namen Philosophie zur Bezeichnung des gemeinsamen Hauptberufes gerechtfertigt würde? Und worin möchte dann wohl das alle oder doch die meisten sogenannten Philosophen als eine selbständige Denkergruppe formell zusammenschließende Grundbestreben zu suchen sein?

Auf diese Weise erwuchs mir die Aufgabe, die Geschichte der Ausdrücke Philosophie, Philosoph, philosophisch, philosophieren soweit als möglich nach rückwärts zu verfolgen, wobei ich schließlich in der Zeit und Umgebung des Sokrates festgehalten wurde. Mancherlei schien dafür zu sprechen, daß diese Ausdrücke zwar nicht von Sokrates zuerst geprägt, aber doch erst durch ihn so eingebürgert worden seien, daß sie von da an immer allgemeiner in Gebrauch kamen. Damit war mir der weitere Weg vorgezeichnet. Die nächste Frage, die erledigt werden musste, konnte nicht anders lauten, als was Philosophie in den Augen des Sokrates gewesen sei. Diese Frage wurde mir durch den Umstand um so unabweislicher gemacht, als Sokrates, wie überall zu lesen ist, eine neue Epoche der Philosophie inauguriert haben soll, und ich die Beobachtung gemacht hatte, daß die Ansichten darüber, inwiefern Sokrates Epoche gemacht haben sollte, beinahe ebensosehr als über die Frage, was Philosophie sei, auseinandergehen. Und wie ich weiter bemerkt hatte, wurzelte der Widerstreit der Ansichten über die Sokratische Philosophie größtenteils in der Uneinigkeit hinsichtlich des geschichtlichen Quellenwertes der Platonischen und Xenophonitschen Schriften für die Kenntnis des echten Sokrates. Während die einen geneigt sind, für den echten Sokrates alles oder doch das meiste, was Platon und Xenophon über ihn mitteilen oder ihn selbst mitteilen lasssen, in Anspruch zu nehmen,

zieht von den anderen, die kritischer verfahren wollen, jeder die Scheidelinie zwischen Sokrates und Platon einerseits und Xenophon andererseits in verschiedener Weise. Ich mußte daher trachten, in dieser Streitfrage ein eigenes Urteil zu gewinnen, auf Grund dessen ich mich dann erst an die Behandlung der Frage, was für den echten Sokrates Philosophie gewesen sei, wenden konnte. Selbstverständlich überging ich dabei nicht die diesbezüglichen Lösungsversuche meiner Vorgänger. Wie man finden wird, war ich überall bemüht, wo ich nicht Eigenes zu geben hatte, auf jene Vorarbeiten, soweit sie mir kritisch gesichert erschienen, zu verweisen oder an sie anzuknüpfen.

Einer der ersten, die in Betreff der Scheidung des echten vom Platonisch-Xenophonischen Sokrates über die Schulbrille hinwegzublicken versucht und damit andere zu gleichem Tun angeregt haben, ist Schleiermacher gewesen. In seiner Abhandlung „Über den Wert des Sokrates als Philosophen“ (Werke, 3. Abteilung, II. Bd.) gab er der richtigen und wichtigen Überzeugung Ausdruck, »daß die Zeichnung, welche man von diesem merkwürdigen Manne zu entwerfen pflegt, und die geschichtliche Bedeutung, welche man ihm fast einstimmig beilegt, gar nicht zusammenstimmen wollen.“ Man lasse in der Geschichte der hellenischen Philosophie mit Sokrates eine neue Periode beginnen, aber man erfahre nichts hierüber, worin diese Stellung begründet gewesen sein könnte. Wenn Sokrates „als Virtuose des gesunden Menschenverstandes und der in jedem unverdorbenen Gemüt mit diesem verbundenen strengen Rechtlichkeit und milden Menschenfreundlichkeit“ dargestellt werde, so seien das „schöne Eigenschaften, mit denen jedoch ein Mann noch keineswegs gemacht ist, in der Geschichte zu glänzen“, am wenigsten aber Eigenschaften, „von denen auf die philosophischen Bestrebungen eines schon sehr gebildeten Volkes ausgezeichnete und bleibende Wirkungen könnten ausgegangen sein.“ Zur oft angeführten Stelle bei Cicero, daß Sokrates die Philosophie vom Himmel auf die Erde herabgerufen, „das heißt, daß er an die Stelle der Natur das sittliche

Leben als Gegenstand der Forschung aufgestellt" habe, bemerkt Scheiermacher, dieser Einfluss sei kein vorteilhafter zu nennen: „Denn nicht in der einseitigen Behandlung des sittlichen oder des natürlichen ist die Philosophie, sondern im Zusammensein und Ineinandergreifen beider Forschungen. Dieser Einfluß ist aber auch keineswegs ein geschichtlicher geworden. Die Ethik war schon vor Sokrates angelegt in den Lehren der Pythagorer, und so hat sie auch nach Sokrates in den philosophischen Systemen der Hellenen ihren Platz behalten nur neben der Physik."

Diese Anführungen sollen auch zeigen, worin meiner Ansicht nach das Verdienst Schleiermachers liegt. Ich erblicke es wesentlich in der kritischen Hinwegräumung uralt geschichtslügnerischen Schuttes. In positiver Hinsicht hat Schleiermacher zur Klärung des sokratischen Problems wenig beigetragen, wie das schon bei seiner bekannten Fragestellung nicht anders möglich war. Er fragte nämlich, was Sokrates noch gewesen sein könne neben dem, was Xenophon von ihm melde, ohne jedoch den Charakterzügen und Lebensmaximen zu widersprechen, die Xenophon bestimmt als sokratisch aufstelle, und was er gewesen sein müsse, um dem Platon Veranlassung und Recht gegeben zu haben, ihn so, wie er tue, in seinen Gesprächen aufzuführen. Denn diese Fragestellung vernachlässigt vollständig das Vorhandensein aller Nachrichten über Leben und Lehre des Sokrates, die wir noch außer den Platonischen und Xenophontischen besitzen. Gerade jene bisher entweder unbeachtet gebliebenen oder doch zu wenig beachteten Angaben liefern dem kritischen Betrachter eine Fülle von wichtigen Anhaltspunkten zur Kontrolle der Platonisch-Xenophontischen Berichte und damit zur Aufhellung der Sokratischen Lehre an solchen entscheidenden Punkten, die sonst ewig ins Dunkel der sich widersprechenden Darstellung Platons und Xenophons gehüllt bleiben müßten.

Die solchergestalt verbesserte Schleiermachersche Fragestellung lautet: was kann Sokrates noch gewesen sein neben dem, was Xenophon und Platon von ihm melden, ohne sich selbst

und ohne einander zu widersprechen und ohne auch den Charakterzügen und Lebensmaximen zu widersprechen, die wir auf Grund anderer berücksichtigungswerter, aber bisher vernachlässigter Quellen als sokratisch ansehen dürfen, und was muß Sokrates gewesen sein, um einerseits nicht nur einem Platon und Xenophon, sondern auch einem Euripides und Kritias, einem Antisthenes und Aristipp Veranlassung gegeben zu haben, sich als Sokratiker zu fühlen, sowie um andererseits den Aristophanes zur Wolkenkomödie angestachelt und die Athener zur Verurteilung wegen Atheismus und Jugendverderbung bewogen zu haben?

Wie man beobachten kann, daß die Forscher, die sich nach Schleiermacher mit der Lösung des Sokrates-Problems beschäftigten, je mehr sie im Geiste dieser verbesserten Fragestellung vorgingen, in ihren Bemühungen durchschnittlich um so erfolgreicher gewesen sind, so kann man auch bei ihnen die gleiche Beobachtung um so eher machen, je klarer sie sich das Philosophie-Problem zum Bewußtsein gebracht und je näher sie sich seiner richtigen Lösung befunden haben. Historische und philologische Kritik sind gewiß sehr nützlich und notwendig, aber den Schlüssel zum vollen Verständnis der Sokratischen Philosophie gewinnt mann erst dann, wenn man zuvor das Schloß des Philosophie-Problems geöffnet hat. So kann es kommen, daß ein Forscher, der einen feinen kritischen Spürsinn, aber kein Verständnis für die weltgeschichtliche Aufgabe der Philosophie besitzt, in Bezug auf die Haltbarkeit seiner Ergebnisse weit hinter einem andern Forscher zurückbleibt, der einen in historisch-philologischer Hinsicht unkritischeren Standpunkt einnimmt, dafür aber dem Wesen aller Philosophie tiefer ins Antlitz geschaut hat. Um mich jedoch nicht in schwer zu kontrolierenden Allgemeinheiten zu bewegen, will ich das Gesagte am Falle Schleiermachers und Dörings illustrieren.

Noch viel ungenügender als bei Schleiermacher lautet es, wenn Döring fragt: „Können nicht trotz der augenfälligen Mängel der Xenophontischen Darstellung aus ihr die Grund-

linien eines des Sokrates würdigen Systems gewonnen werden" (Die Lehre des Sokrates, S. V.)?

Nach Döring wäre nämlich Xenophon „derjenige Autor, der allein das urkundliche Material für die Lehre des Sokrates bietet, und an den wir uns daher in dieser Frage ausschießlich zu halten haben" (S. 79), während „als von vornherein zu verwendende historische „Quelle" keine einzige Platonische Schrift, auch die „Apologie" nicht ausgenommen, brauchbar sein soll (S. 58). Was speziell die Apologie betrifft, soll sie deswegen weder für noch gegen das aus Xenophon gewonnene Bild ins Feld geführt werden können, „weil sie überhaupt nicht den Charakter eines historischen Dokumentes hat" (S. 546).

Das einseitig Falsche eines solchen Standpunktes zeigt schon diese eine Probe in so handgreiflicher Weise, daß es wohl keiner weiteren Belege Bedarf, um den Standpunkt Schleiermachers, wie er bezüglich des Quellenwertes der Platonischen und Xenophontischen Schriften für die Kenntnis der echten Sokratischen Philosophie schon in der Fragestellung zum Ausdrucke kommt, als den kritisch gesunderen erkennen zu lassen.

Gleichwohl hat Döring trotz seiner ungeheuer einseitigen Bevorzugung Xenophons und der damit Hand in Hand gehenden Vernachlässigung der Platonischen wie aller übrigen in Betracht kommenden Zeugnisse das Wesen der Sokratischen Philosophie tiefer als Schleiermacher und alle anderen Sokratesforscher erfaßt, weil er eben früher mit dem Philosophie-Problem ins reine zu kommen versucht hatte und damit auch weiter gekommen ist als die meisten, die sich heute darum bemühen.

Schleiermacher nimmt, was das Philosophie-Problem betrifft, einen Standpunkt ein, der von vielen geteilt wird und auf den ersten Blick auch ziemlich einleuchtend scheint, aber als prinzipiell verfehlt gelten muß. Unter allen neuen Völkern, meint er, hätten die Deutschen „den höchsten Begriff von Philosophie, die tiefste Ehrfurcht für sie" (Werke, 3. Abteil. III. Bd. S. 4). Und zwar sagte er das im Jahre 1810, zu einer Zeit also, in der gerade jener von Fichte, Schelling,

Hegel und Konsorten ausgebrütete Schwindelbegriff von Philosophie in Flor kam, der bis zur Stunde, wenn auch in verblaßterer Form als „Universalwissenschaft", sein Unwesen zu treiben fortfährt. Die doxosophilitische Art von Schleiermachers Philosophiebegriff verrät sich schon deutlich genug in den Äußerungen, daß die Philosophie, „dieses Versenken des Geistes in seine und der Dinge innerste Tiefe, um die Verhältnisse des Zusammenseins beider zu ergründen, dieses Bestreben das höchste und unmittelbarste der Erkenntnis klar und sicher zu erreichen" etc. (ebenda, S. 6) mit der Religion „das Wissen um Gott, nur in einer andern Form" gemein habe (Werke, 3. Abteil. IV. Bd. 1. T. S. 146). Danach ist auch leicht zu ermessen, welchen Sinn und Wert Schleiermachers Urteil hat, Sokrates sei „der Urheber der systematischen Philosophie", es sei historisch gewiß, „daß in der Entwicklung der Philosophie alles Folgende an Sokrates sich anschließe, alles Würdige aus seiner Schule" hervorgegangen sei (Werke, III. Abteil., 4. Bd. 1. T. S. 81).

Von dieser Auffassung Schleiermachers unterscheidet sich diejenige Dörings in mancherlei Hinsicht. Döring hat die Frage, was Philosophie sei, in einer eigenen Schrift unter dem Titel „Über den Begriff der Philosophie" (1878) behandelt und hat sie später noch einmal in seiner „Philosophie als Güterlehre" (1888) näher berührt. Ich kann mich hier natürlich nur auf die Quintessenz seiner Darlegungen einlassen. Zunächst ist hervorzuheben, daß Döring gegen die heute so beliebte Bestimmung der Philosophie als „Universalwissenschaft" Stellung nimmt. Er könne zwar, sagt er „den kundgegebenen hohen Intentionen einer prinzipiellen Zusammenfassung aller theoretischen Erkenntnis als einer berechtigten, in der Einheit alles Seins begründeten nur aus aufrichtigen Herzen den gedeihlichsten Fortgang wünschen", aber „die Aufgabe der Philosophie" vermöge er nicht darin zu erblicken, da sich jene Intentionen „noch durchaus auf dem Boden der reinen Wissenschaft" bewegten (Üb. d. Begriff d. Philos. 29). Auch die Psychologie und selbst die Metaphysik sollen, insoweit sie der wissenschaftlichen Gestaltung überhaupt fähig wären, in das Gebiet der

reinen Wissenschaften hineingehören und nicht „als an sich philosophische" den übrigen Wissenschaften gegenübergestellt werden dürfen (ebenda, S. 29). Sogar der Lieblingssatz der Universalphilosophen, daß die Wissenschaft Selbstzweck sei, mit dem sie so gerne vornehm tue, scheut sich Döring nicht aufs Korn zu nehmen, indem er als das „eigentliche fundamentale Gebrechen" der universalphilosophischen Wunderbauversuche den Mangel einer Antwort auf die Frage hinzustellen sucht: „Wozu ist denn nicht nur die Philosophie, sondern das Wissen überhaupt da? Wozu werden alle diese außerordentlichen Anstrengungen gemacht?" „Ja noch mehr, fährt er fort, es ist geradezu die Erweckung des Scheines, als ob das Wissen um selbst willen erstrebt werde, als ob es ein rein an sich Wertvolles, Selbstzweck sei" (ebenda, S. 20).

Im Gegensatze dazu ist für Döring „der Inbegriff aller Zwecke der Menschheit" „die Glückseligkeit in dem höchsten erreichbaren Maße, nicht die des Individuums .... sondern die Gesamtglückseligkeit" (ebenda, S. 24), und Philosophie „die Wissenschaft von den für das menschliche Handeln unabänderlichen Bedingungen und Schranken menschlicher Glückseligkeit" (ebenda, S. 4). „Die Philosophie, sagt er in weiterer Ausführung seines Grundgedankens, will nicht alles wissen, sie will .... nur wissen, welches die für das menschliche Handeln unabänderlichen Bedingungen und Schranken menschlicher Glückseligkeit sind; mit einem platten, aber vielleicht verständlichem Ausdruck: sie will die dem Menschen in der Welt gewährten Chancen kennen. Und zwar begehrt sie diese Kenntnis, um darnach zu überschlagen, welches Maß der Glückseligkeit der Menschheit im ganzen erreichbar ist und damit die wichtigste, ja die einzige theoretische Lebensfrage der Menschheit zu lösen" (ebenda, S. 32). Kurz ausgedrückt, sei Philosophie soviel wie „theoretische Glückseligkeitslehre" oder „Theorie der Glückseligkeit" (ebenda, S. 43), oder noch kürzer „Güterlehre" (Güterlehre S. VII, 420). Nur als „Güterlehre" entspreche die Philosophie, um mit Kant zu reden, ihrem „Weltbegriffe, der das betrifft, was alle interessiert", im Gegen-

satze zum „Schulbegriffe“ als eines Systems der Erkenntnis, die nur als Wissenschaft gesucht wird“. Nur durch die Bestimmung als Güterlehre folgten wir dem Rate Kants, das Wort Philosophie bei seiner alten Bedeutung zu lassen (Güterlehre S. 435). Denn auch für die antike Philosophie müsse als „Einheits- und Zentralpunkt“ die Güterlehre gelten (Güterlehre S. 432) und zwar habe sich jene „charakteristische Beschränkung auf eine eudömonistische, d. h. auf dem Boden einer Güterlehre ruhende Ethik“ „durch die Sophisten und Sokrates“ herausgebildet (Güterlehre S. 427). Mit dem Auftreten der stoischen und epikureischen Schule sei dann Wert und Sache im Einklange geblieben: „Die Philosophie ist für das spätere Altertum die Theorie des auf Verwirklichung des höchsten Gutes gerichteten Strebens“. Ja, wir fänden, fügt Döring hinzu, bei den Stoikern und bei Epikur die Tendenz „sogar die der Theorie entsprechende Praxis der Lebensführung mit in den Begriff der Philosophie hineinzuziehen“ (Güterlehre, S. 428).

Der gewaltige Unterschied zwischen Schleiermacher und Döring hinsichtlich ihrer allgemeinen Auffassung der Philosophie ist ohne weiteres klar. Ebensosehr unterscheiden sie sich hinsichtlich ihrer Auffassung der Philosophie des Sokrates, wobei leicht zu beobachten ist, wie der eine von seiner allgemeinen Auffassung derPhilosophie gehemmt, der andere gefördert worden ist.

Schleiermacher glaubt über den philosophischen Wert des Sokrates nichts anderes mit Gewißheit sagen zu können, als daß mit Sokrates „die Idee des Wissens“ zum Bewußtsein gekommen sei, während in der vorsokratischen Philosophie diese Idee „an sich nicht die leitende, ja nicht einmal zum Bewußtsein gekommene“ gewesen sei: „Dieses Erwachen nun der Idee des Wissens und die ersten Äußerungen derselben, das muß zunächst der philosophische Gehalt des Sokrates gewesen sein“ (Werke, III. Abt. 2. Bd., S. 300).

Für Döring hingegen ist die „Lehre“ des Sokrates „ihrem Grundgedanken nach Sozialethik, beruhend auf Sozialeudämonie“ (Die Lehre des Sokrates, S. 384).

Zur Verhütung von Mißverständnissen, als ob ich speziell mit Dörings allgemeiner Auffassung der Philosophie durchaus einverstanden wäre, bemerke ich folgendes. Wie ich schon anführte, sagt Döring, bei Epikur und den Stoikern finde sich die Tendenz, sogar die der Theorie entsprechende Praxis der Lebensführung mit in den Begriff der Philosophie hineinzuziehen. Sogar! Als ob das nicht selbstverständlich und ganz in der Ordnung wäre. Für Döring ist es aber gerade charakteristisch, daß er seinen Philosophiebegriff von jeder derartigen praktischen Tendenz freizuhalten ängstlich beflissen ist. So hat er an Epikurs Bestimmung der Philosophie — „die Philosophie ist eine Betätigung oder Handlungsweise, die durch denkende Betrachtung das glückselige Leben bewirkt“ — die bezeichnenden Ausstellungen zu machen, daß erstens darin die ausdrückliche Beschränkung des Erkennens auf die der Einwirkung des Handelns entrückten Faktoren der Glückseligkeit fehle, daß zweitens seine Philosophie auch eine Ethik als Anweisung zum Handeln enthalte und daß sie drittens von vornherein mit der ausgesprochenen optimistischen Tendenz auftrete, Glückseligkeit im positiven Sinne gewähren zu wollen (Üb. d. Begriff d. Philos. S. 35, 36).

Döring selbst stellt die Philosophie als eine „Wissenschaftsgruppe“ den „praktischen Wissenschaften“, die für die Verwirklichung eines bestimmten Zweckes durch menschliches Handeln oder Schaffen die erforderliche Anweisung erteilen“ gegenüber (ebenda, S. 31, 29). „Der beherrschende Zweck“ sei in der Philosophie wie in den praktischen Wissenschaften die „Glückseligkeit“, aber in der Philosophie „nicht als eine in möglichst gesteigertem Maße zu erschaffende, sondern als eine ihren Bedingungen und ihrem Maße nach unabänderlich gegebene, von der es daher nur ein Wissen geben kann, also die Glückseligkeit als Objekt des Wissens oder das Wissen von dem möglichen Maße der Glückseligkeit“ (ebenda, S. 32). Und dabei mag er sich der Hoffnung hingeben, „den Zweck erreicht zu haben, daran zu erinnern, daß die Philosophie eine Wissen-

schaft fürs Leben, nicht nur für die Schule ist" (ebenda, S. 52).

Allerdings ist Philosophie, wie ich zeigen werde, etwas fürs Leben und nicht für die Schule. Für das Leben war in erster Linie dasjenige bestimmt, was zuerst und was auch von Sokrates Philosophie genannt wurde. Philosophie heißt Liebe zur Weisheit und Liebe zur Weisheit soll sie auch sein. Weisheit besteht aber nicht in Wissenschaft, in Theorie allein, sondern im Rechthandeln auf Grund des nötigen richtigen Wissens. Das ist jedoch Dörings Meinung nicht. Was er Philosophie nennt, ist nicht nur nichts fürs Leben, sondern kaum etwas für die Schule, wovon sich diejenigen, die nicht schon am Angeführten genug haben, durch die Lektüre der „Philosophischen Güterlehre" vollends überzeugen mögen. Deswegen ist es ihm auch nicht gelungen, die Spur des echten Sokrates sonderlich weit zu verfolgen.

Nun kennt der Leser einigermaßen die Motive, die mich zu vorliegender Arbeit veranlaßt haben. Wenn ich den Anspruch erhebe, zuerst die Sokratische Philosophie in ihrer echten Gestalt, soweit das überhaupt auf Grund des vorhandenen Quellenmaterials möglich ist, aufgedeckt zu haben, so liegt mir doch nichts ferner als die Überhebung, damit behaupten zu wollen, daß alles mein eigenes Werk sei. Nichts würde mich gegen die von mir erzielten Ergebnisse mißtrauischer gemacht haben, als wenn sie so neu und unerhört wären, daß kein anderer Forscher jemals die gleichen oder doch ähnliche Gedanken gehabt hätte. Es gereicht mir vielmehr zu großer Befriedigung, auf Vorgänger verweisen zu können, denen ich, wie ich rückhaltlos gestehe, zahlreiche fruchtbare Anregungen verdanke. Ich beanspruche nichts weiter, als die von anderen begonnen Arbeiten bis zu dem Punkte weitergeführt zu haben, daß der echte Sokrates in einer Weise sichtbar geworden ist, um in Zukunft keinen Zweifel mehr über seinen philosophischen Charakter und über die Stellung, die ihm infolge dessen in der großen Philosophie genannten Geistesströmung gebührt, aufkommen zu

lassen. Wo ich daher an fremde Vorarbeiten anknüpfen konnte, habe ich das überall getan. Wenn für manchen Punkt der völlig zureichende Wahrheitsbeweis vermißt werden sollte, so muß ich diesbezüglich auf die betreffenden Schriften meiner Vorgänger verweisen. Mein Buch wäre allzu umfangreich geworden, wenn ich außer über die bisher gewonnenen Ergebnisse auch noch über die Wege, wie sie gewonnen wurden, hätte referieren sollen. Um nicht übermäßige Erwartungen zu erreben, will ich noch bemerken, daß ich nicht etwa den ganzen Sokrates, sondern nur einen Torso vorzustellen in der Lage bin. Mehr als dieser Torso ließ sich auf Grund des spärlichen Quellenmaterials eben nicht gewinnen.

Ich beginne mit der Betrachtung jener sichersten, merkwürdigsten und scheinbar unverständlichsten Tatsache aus dem Leben des Sokrates, der Tatsache seiner Hinrichtung wegen Atheismus und Jugendverderbung, weil nichts geeigneter ist, uns über den prinzipiellen philosophischen Standpunkt des Sokrates die Augen zu öffnen. Gomperz, der neueste Geschichtsschreiber griechischer Philosophie, versichert uns zwar, so viel scheine festzustehen, daß Sokrates weder Atheist noch Altgläubiger gewesen sei, sondern daß er eine Mittelstellung eingenommen habe, wenn auch im einzelnen gar vieles fraglich bleiben möge (Griechische Denker, II. 69). Daß dies völlig feststehe, wagt auch er, wie man sieht, nicht zu versichern. Wäre es nicht ratsamer, bevor man die Art der von Sokrates in theologischen Fragen eingenommenen Mittelstellung zu erforschen unternimmt, sich einmal erst darüber ganz fest zu vergewissern, ob Sokrates am Ende nicht doch entweder Atheist, als den ihn seine Ankläger, oder athenischer Altgläubiger, als den ihn viele seiner Apologaten hinstellen, gewesen sei? Wenn diese Untersuchung tief genug geführt wird, muß sich, falls er in der Tat weder das eine noch das andre gewesen sein sollte, die nähere Art seiner Mittelstellung beinahe von selbst ergeben. Es ist unbedingt nötig, gerade bezüglich dieses Punktes soviel Klarheit als möglich zu schaffen, weil er zu den Grundfragen,

die den Schwerpunkt jedes philosophischen Systems bilden, in innigster Beziehung steht. Bevor ich jedoch daran gehe, erscheint es mir geboten, diese wichtige Beziehung etwas näher zu beleuchten.

Sokrates der Atheist.

I. Theismus oder Atheismus? als Grundfrage aller Philosophie und Religion.

„Was für eine Philosophie man wähle, hängt sonach davon ab, was man für ein Mensch ist: denn ein philosophisches System ist nicht ein todter Hausrat, den man ablegen oder annehmen könnte, wie es uns beliebte, sondern es ist beseelt durch die Seele des Menschen, der es hat" — heißt es bei J. G. Fichte (Werke, I. 434).

Wenn man diesen Satz so allein nimmt, wie er hier steht und wie man ihn oft zitiert findet, so läßt sich gegen seine Richtigkeit im allgemeinen nichts einwenden. Wenn man ihn jedoch in dem Zusammenhange, worin er erscheint, betrachtet, so fühlt man sofort allerlei Einwände, vor allem gegen Fichtes Bestimmung der Philosophie, auf die Lippen sich drängen. So verlehrt und ungeschichtlich diese Bestimmung geraten ist, bietet sie gleichwohl, wenn man ihren Entstehungsmotiven auf den Grund geht, eine für das Verständnis und die Würdigung aller Philosophie lehrreiche Seite dar.

Denn was versteht Fichte unter Philosophie? „Merke auf dich selbst, beginnt er seine „Erste Einleitung in

die Wissenschaftslehre", kehre deinen Blick von allem, was dich umgibt, ab und in dein Inneres — ist die erste Forderung, welche die Philosophie an ihren Lehrling tut. Es ist von nichts, was außer dir ist, die Rede, sondern lediglich von dir selbst." Schon bei der flüchtigsten Selbstbeobachtung werde jeder einen merkwürdigen Unterschied zwischen seinen „Vorstellungen" gewahr, von denen einige von dem „Gefühle der Freiheit", andere von dem „Gefühle der Notwendigkeit" begleitet seien. Die Frage, warum die von dem Freiheitsgefühle begleiteten Vorstellungen gerade so und nicht anders bestimmt seien, könne „vernünftigerweise" nicht entstehen; denn „sie sind so, weil ich sie so bestimmt habe, und hätte ich sie anders bestimmt, so würden sie anders sein." Hingegen sei es eine des Nachdenkens würdige Frage: „Welches ist der Grund des Systems der vom Gefühle der Notwendigkeit begleiteten Vorstellungen und dieses Gefühls der Notwendigkeit selbst? Diese Frage zu beantworten ist die Aufgabe der Philosophie; und es ist, meines Bedünkens, nichts Philosophie, als die Wissenschaft, welche diese Aufgabe löst." Da man nun das System der vom Gefühle der Notwendigkeit begleiteten Vorstellungen „Erfahrung" nenne, so habe die Philosophie, um es mit anderen Worten auszudrücken „den Grund aller Erfahrung" anzugeben. Gegen diese Auffassung könne nur dreierlei eingewendet werden. Entweder leugne jemand, daß von dem Gefühle der Notwendigkeit begleitete Vorstellungen im Bewußtsein vorkämen, oder halte die aufgeworfene Frage wegen unserer unüberwindlichen Unwissenheit über diesen Punkt für völlig unbeantwortbar, oder endlich er nehme die Benennung in Anspruch und behaupte: „Philosophie sei überhaupt, oder sie sei außer dem angegebenen auch noch mit etwas anderes" (ebenda, S. 422, 423).

Uns interessiert hier nur Fichtes Erwiderung auf den dritten Einwand, die so lautet: „Ihm würde leicht nachzuweisen sein, daß von jeher von allen Kennern gerade das angeführte für Philosophie gehalten worden, daß alles, was er etwa dafür ausgeben möchte, schon andere Namen habe; daß wenn dieses

etwas bestimmtes bezeichnen solle, es gerade die bestimmte Wissenschaft bezeichnen müsse" (ebenda, S. 424).

Auf den Nachweis selbst, so leicht er sein soll, läßt sich Fichte jedoch nicht ein. Wir erfahren nicht einmal einen einzigen Namen der von ihm gemeinten Kenner der Philosophie. Die Allzuneugierigen sucht er schließlich mit der Verlegenheitserklärung abzuspeisen, daß er überhaupt „nicht willens" sei, sich auf den „unfruchtbaren Wortstreit", was Philosophie und was nicht Philosophie zu nennen sei, einzulassen, weshalb er seinerseits diesen Namen schon längst preis gegeben und die Wissenschaft, der ganz eigentlich die angezeigte Aufgabe zukomme, „Wissenschaftslehre" genannt habe (ebenda, 424).

Wie dann Fichte weiter doziert, seien nur zwei philosophische Systeme möglich, das des „Idealismus" und das des „Dogmatismus": „Nach dem ersten System sind die von dem Gefühle der Notwendigkeit begleiteten Vorstellungen Produkte der ihnen in der Erklärung vorauszusetzenden Intelligenz; nach dem letzteren, Produkte eines ihnen vorauszusetzenden Dinges an sich." Er wolle nicht leugnen, daß es möglich sei, aus Bruchstücken dieser ungleichartigen Systeme ein ganzes zusammenzuschmelzen, wie ja diese inkonsequente Arbeit wirklich sehr oft getan worden sei, aber leugnen müsse er, daß bei einem konsequenten Verfahren mehr als diese beiden Systeme möglich seien. Auch könne keines dieser beiden Systeme, zwischen denen eine „absolute Unverträglichkeit" bestehe, das Entgegengesetzte direkt widerlegen (ebenda, S. 426, 429, 431).

„Was ist es denn nun, das einen vernünftigen Menschen treibt, sich vorzüglich für das eine von beiden zu erklären!" fragt Fichte. Und seine Antwort lautet: „Es ist kein Entscheidungsgrund aus der Vernunft möglich . . . . Er wird daher durch Willkür, und da der Entschluß der Willkür doch einen Grund haben soll, durch Neigung und Interesse bestimmt. Der letzte Grund der Verschiedenheit des Idealisten und Dogmatikers ist sonach die Verschiedenheit ihres Interesse. Das höchste Interesse und der Grund alles übrigen Interesse ist das für uns selbst. So bei den Philosophen. Sein Selbst

im Raisonnement nicht zu verlieren, dies ist das Interesse, welches unsichtbar alles sein Denken leitet" (ebenda, 432, 433).

Weiter erfahren wir, daß es „zwei Stufen der Menschheit, und im Fortgange unseres Geschlechts, ehe die letztere allgemein erstiegen ist, zwei Hauptgattungen von Menschen" gebe, zu deren Charakteristik folgende Stellen hier Platz finden mögen: „Einige, die sich noch nicht zum vollen Gefühl ihrer Freiheit und absoluten Selbständigkeit erhoben haben, finden sich selbst nur im Vorstellen der Dinge; sie haben nur jenes zerstreute, auf den Objekten haftende, und aus ihrer Mannigfaltigkeit zusammen zu lesende Selbstbewußtsein . . . . Alles was sie sind, sind sie wirklich durch die Außenwelt geworden . . . . . Das Princip der Dogmatiker ist Glaube an die Dinge um ihrer selbst willen: also mittelbarer Glaube an ihr eigenes zerstreutes und nur durch die Objekte getragenes Selbst. — Wer aber seiner Selbstständigkeit und Unabhängigkeit von allem, was außer ihm ist, sich bewußt wird, — und man wird dies nur dadurch, daß man sich, unabhängig von allem, durch sich selbst zu etwas macht, — der bedarf der Dinge nicht zur Stütze seines Selbst, und kann sie nicht brauchen, weil sie jene Selbständigkeit aufheben, und in leeren Schein verwandeln. Das Ich, das er besitzt, und welches ihn interessiert, hebt jenen Glauben an die Dinge auf; er glaubt an seine Selbständigkeit aus Neigung, er greift sie mit Affekt. Sein Glaube an sich selbst ist unmittelbar" (ebenda, S. 433, 434).

Hieran schließt sich dann der eingangs zitierte Satz, was für eine Philosophie man wähle, hänge sonach davon ab u. s. w. mit seiner Fortsetzung: „Ein von Natur schlaffer oder durch Geistesknechtschaft, gelehrten Luxus und Eitelkeit erschlaffter und gekrümmter Charakter wird sich nie zum Idealismus erheben" (ebenda, 434).

Ähnlich, nur noch viel schärfer läßt er sich diesbezüglich in der „Vorerinnerung" zur „Ersten Einleitung in die Wissenschaftslehre" vernehmen. Nachdem er erklärt hat, nur für solche zu schreiben, in denen noch Sinn für die Gewißheit oder Zweifelhaftigkeit, für die Klarheit oder Ver-

worrenheit ihrer Erkenntnis wohne, denen Wissenschaft und Überzeugung etwas gelte u. s. w. fährt er fort: „Mit denjenigen die durch langwierige Geistesknechtschaft sich selbst, und mit sich selbst ihr Gefühl an die Überzeugung anderer verloren haben, denen es volle Torheit ist, daß jemand selbständig Wahrheit suchen solle, die in den Wissenschaften nichts erblicken als einen bequemeren Broterwerb, und vor jeder Erweiterung derselben, als vor einer neuen Arbeit erschrecken, denen kein Mittel schändlich ist, den Verderber des Gewerbes zu unterdrücken — mit ihnen habe ich nichts zu tun. Es würde mir leid sein, wenn sie mich verstünden. Bisher ist es mir mit ihnen nach Wunsche gelungen, und ich hoffe auch jetzt, diese Anrede werde sie so verwirren, daß sie von nun an nichts weiter erblicken als Buchstaben, indes das, was bei ihnen die Stelle des Geistes vertritt, durch die innerlich verschlossene Wut hierhin und dorthin gerissen wird“ (ebenda, 421, 422).

Wie sich uns Fichte mit seiner „Wissenschaftslehre“, die nicht nur Philosophie, sondern die Philosophie sein soll, darstellt, darf er, glaube ich, kein Objekt wissenschaftlich ernst gemeinter Kritik mehr bilden. Das Forum, vor das er gestellt zu werden verdient, kann in diesem Falle nur das des Doxosophilidologen sein. Wer über die doxosophilitische Beschaffenheit dessen, was Fichte als eigentliche Philosophie ausgeben möchte, noch Zweifel hegen sollte, den hoffe ich mit folgender Probe aus der „Zweiten Einleitung in die Wissenschaftslehre“ von der Richtigkeit meiner Diagnose zu überzeugen. Indem er erklärt „mit zwei Worten“ einer „sonderbaren Verwechslung“ gedenken zu müssen, fährt er fort: „Es ist die des Ich, als intellektueller Anschauung, von welchem die Wissenschaftslehre ausgeht, und das Ich, als Idee, mit welchem sie schließt. Im Ich, als intellektueller Anschauung, liegt lediglich die Form der Ichheit, das in sich zurückgehende Handeln, welches freilich auch selbst zum Gehalte desselben wird . . . . Das Ich ist in dieser Gestalt nur für den Philosophen, und dadurch, daß man es faßt, erhebt man sich zur Philosophie. Das Ich als Idee, ist für das Ich selbst, welches der Philo-

soph betrachtet, vorhanden; und er stellt es nicht auf, als seine eigene, sondern als Idee des natürlichen, jedoch vollkommen ausgebildeten Menschen: gerade so, wie ein eigentliches Sein nicht für den Philosophen, sondern nur für das untersuchte Ich stattfindet. Das letztere liegt sonach in einer ganz anderen Reihe des Denkens, als das erstere" (Werke, I. 515).

Wie Hegel geklagt haben soll, hätte eben so gut Fichte klagen können: Nur einer hat mich verstanden, und der hat mich falsch verstanden. Im Falle Fichtes war dieser Glücklich-Unglückliche Meister Kant, der, weil er durchaus keine „Neigung", kein „Interesse" zeigte, sich aus der Schlaffheit seines dogmatisch infizierten Idealismus zum lauteren Idealismus der Wissenschaftslehre zu erheben, schließlich von dem die Wahrheit über alles stellenden Schüler ein „Dreiviertelskopf" gescholten wurde. Allerdings war Kant ein „Dreiviertelskopf"; aber nicht seines dogmatisch infizierten Idealismus, sondern seines idealistisch infizierten Dogmatismus wegen verdient er so zu heißen. Und Fichte? Wer von dem krausen Zeuge von „Buchstaben", Wissenschaftslehre genannt, auf die Geistesbeschaffenheit seines Urhebers einen Rückschluß machen sollte, könnte der auf etwas anderes als auf einen ganzen Querkopf raten, auf ein Monstrum eines „von Natur schlaffen oder durch Geistesknechtschaft, gelehrten Luxus und Eitelkeit erschlafften und gekrümmten Charakters?"

Als ein solches Monstrum erweist sich jedoch **Fichte** bei näherer Bekanntschaft nicht. Um ihn richtig zu beurteilen, muß man sein ganzes Lebenswerk in Rechnung ziehen, und da wird man finden, daß der Mann, im ganzen genommen, keinen so ungünstigen Eindruck macht, auch wenn man in die Lobeshymnen, die herkömmlicherweise auf Fichte als auf das Musterbild eines charaktervollen und deutschen Mannes gesungen werden, nicht miteinzustimmen vermag. Damit sind wir aber, seinem eigenen Ausspruche gemäß, vor das Rätsel gestellt, auf welche Weise Fichte dazu gelangt sein mochte, sich etwas als seine „Philosophie" auszuwählen, was, wie die „Wissenschaftslehre geeignet ist, den ganzen Menschen, auch den moralischen, in die verdächtigste Beleuchtung zu rücken. Des Rätsels Lösung

ist ziemlich einfach, sobald man sich einmal über die unveränderliche, geschichtliche Hauptaufgabe aller Philosophie und Religion klar geworden ist. Wenn nämlich Philosophie in erster und in letzter Linie Lebensweisheit sowohl der Theorie als der Praxis nach sein will und sein soll, so wird die Wahrheit des Fichteschen Satzes von der innigen Beziehung zwischen dem Charakter und der Philosophie eines Menschen sowohl im allgemeinen als in ihrer besonderen Anwendung auf Fichte ohne weiteres völlig offenbar.

Daß innerhalb der Philosophie genannten Geistesströmung der von Fichte angenommene und so wichtigtuerisch behandelte Gegensatz zwischen „Dogmatismus“ und „Idealismus“ auch vorkommt, soll nicht geleugnet werden. Aber er spielt nur innerhalb der Schulphilosophie eine Rolle. Außerhalb der Schulmauern ist von einem derartigen Gegensatz niemals etwas zu spüren gewesen. Das wirkliche Leben läßt Spintisierereien von der Sorte des Fichteschen Idealismus glücklicherweise nicht aufkommen; da herrscht ausschließlich der Dogmatismus in seinen verschiedenen Formen. Übrigens soll Fichte selbst einmal das Geständnis abgelegt haben, daß sein Idealismus eigentlich nur Spekulation sei, und daß daher im Leben jedermann realistisch denken und handeln müsse (Krug, Handwörterbuch der philosoph. Wissenschaften, II. 33). Noch deutlicher als dieses Geständnis spricht Fichtes ganzer Lebensgang. Der Idealismus, mit dem er begann, war im Grunde nur die aufklärerisch tuende Verkappung desselben Dogmatismus, womit er allmählich ganz ungeniert hervortrat. Es ist deshalb falsch, wenn die Philosophiehistoriker die Sache so darstellen, als ob Fichte seinen ursprünglichen „philosophischen“ Standpunkt später aufgegeben hätte. Um dies einzusehen, muß man freilich in das Wesen aller Philosophie und Religion etwas tiefer, als sich die Philosophiehistoriker darum zu bemühen pflegen, eingedrungen sein.

Wo sind wir? Was sind wir, woher kommen und wohin gehen wir? Sind wir ganz auf unser eigenes Wissen und unsere eigene Kraft angewiesen, oder stehen wir und alle Dinge unter dem Einflusse soge-

nannter göttlicher Wesen? Was sind unsere Lebensaufgaben, und wie sollen wir sie am besten vollbringen?

Das sind die Hauptfragen, mit deren Lösung sich die wahrhaften Philosophen überall und zu allen Zeiten beschäftigten, ob sie nun Philosophen hießen oder nicht. Auf die Sache kommt es an, nicht auf den Titel. In diesem Sinne ist Jesus ebenso ein Philosoph wie Sokrates gewesen. Oder bilden jene Fragen nicht auch die Hauptfragen aller Religionen? Philosophie und Religion sind eben im allgemeinen dasselbe, insofern sie denselben Bedürfnissen entspringen und dasselbe Endziel, das eines weise geordneten Lebens, verfolgen.

In der Voraussicht, daß diese Auffassung bei der Mehrzahl meiner Leser ein mehr oder weniger entschiedenes Kopfschütteln auslösen wird, will ich mich, an eine Äußerung Humes anknüpfend, etwas ausführlicher über den Sinn meines Identifizierens von Philosophie und Religion erklären. Wie Hume gelegentlich bemerkt, sei alle Religion nichts anderes als eine Art Philosophie [nothing but a species of philosophy] (Über den menschl. Verstand XI. S. 145 der Kirchmann'schen Übersetzung), was von Kirchmann in seinen Erläuterungen zu dieser Stelle eine „bedenkliche Äußerung" genannt wird. Religion und religiöser Glaube, meint Kirchmann, hätten ganz andere Fundamente in der menschlichen Seele als die Wissenschaften und die Erkenntnis, weshalb es ganz vergeblich, ja verkehrt sei, die Religion und den Glauben mit den Gründen der Wissenschaft angreifen und umstürzen zu wollen (S. 205). Die Philosophie habe wie die besonderen Wissenschaften nur einen Zweck, den der „Erkenntnis der Wahrheit": „Sie ist reines Wissen und will nur den Inhalt des Seienden in die Wissensform umsetzen." Jeder andere Zweck liegt ihr fern, „insbesondere auch ihre Verwendbarkeit zur Steigerung des Glückes oder der Sittlichkeit unter den Menschen." Wenn sie dazu benutzt werden könnte, sei dies ein zufälliger Nutzen: „Sie würde Philosophie und Wissenschaft bleiben, auch wenn eine solche Verwendung nicht möglich wäre. Gerade darin liegt die Hoheit aller Wissenschaft" (ebenda, S. 166). „Das

Sittliche zu verwirklichen oder für seine Verbreitung und Geltung mitzuhelfen", sei vielmehr „die Aufgabe der Erziehung, der Religion und überhaupt der Autoritäten, welche genügende Mittel dazu besitzen" (Grundbegriffe des Rechts u. d. Moral, S. 176). Die Philosophie habe deshalb auch kein Recht, sich zu beklagen, „wenn der Staat im Interesse des Glaubens und der Moral ihr Schranken setzt." Wie weit oder enge diese Schranken sein sollen, hänge von der Entwickelung der Zustände des Volkes und der Zeit überhaupt ab: „Die Philosophie hat dabei nicht mitzusprechen; sie ist für das Seiende nur ein technisches, vereinzeltes Handeln, was, wie jede besondere Kunst und Tätigkeit, sich der alles überragenden sittlichen Regel zu unterwerfen hat." Als „handelndes Wesen" habe sich der Mensch „dem sittlichen Gebote selbst in seinem Philosophieren zu fügen, auch wenn er dadurch an der Gewinnung der Wahrheit gehindert werden sollte" (Erläuterungen, S. 203, 204).

Das Angeführte dürfte genügen, für jedermann die Gründe sichtbar zu machen, weshalb Kirchmann es „bedenklich" gefunden hat, daß bei Hume alle Religion als eine Art Philosophie hingestellt wird.

Humes eigene Erklärungen darüber, was er unter Philosophie verstand, lauten nirgends so bestimmt, daß man sich einfach an die eine oder die andere Stelle halten dürfte. Bei einem solchen Verfahren könnte man leicht zur Ansicht kommen, daß die von Hume der Philosophie zugewiesene Rolle im ganzen keine andere als die klägliche bei Kirchmann sei. Das wäre immerhin ein Irrtum. Hume war lange nicht so ängstlich wie Kirchmann in dem pfäffischen Bemühen, den Wirkungskreis der Philosophie so zu ziehen, daß dabei der geringste Versuch eines Hinübergreifens in den hergebrachten Wirkungskreis der Religionsautorität ausgeschlossen erschiene. In bloßer Theorie ging für ihn die Philosophie denn doch nicht auf; sie verfolgt bei ihm, wenn auch mit Vorsicht, die praktischen Lebenszwecke der Religion, wie aus der Stelle hervorgeht: „Die eifrige Beschäftigung mit der Phhilosophie zielt, wie die mit der Religion, auf Verbesserung unserer Sitten und

Vertilgung unserer Laster ab" (Untersuchung üb. d. menschl. Verstand, V. S. 42 d. Kirchm. Übers.).

Gleichwohl liegt in Humes Philosophie der Schwerpunkt auf theoretischem Gebiete. Wenn er alle Religion eine Art Philosophie nennt, so denkt er dabei, wie sich aus dem Zusammenhang ergibt, zunächst an die theoretische Seite der Religion. Das Umgekehrte, daß alle Philosophie nichts anderes als eine Art Religion sei, diesen Gedanken hätte Hume ebensowenig wie Kirchmann zu fassen oder gar zu billigen vermocht.

Beide Bestimmungen, sowohl daß alle Religion eine Art Philosophie, als daß alle Philosophie eine Art Religion sei, sind übrigens in gleicher Weise geeignet, denselben Sachverhalt auszudrücken, wenn man nur im ersten Falle dem Begriffe Philosophie, im zweiten Falle dem Begriffe Religion eine den geschichtlichen Tatsachen entsprechende Fassung verleiht. Alle geschichtlichen Religionen und Philosophien, die jemals größere Bedeutung erlangten, tragen nämlich das Gemeinsame an sich, daß sie, um mich so kurz und zugleich so verständlich als möglich auszudrücken, Lebensweisheit sein wollen. Nun sind aber viele Religionen nicht nur älter als die herkömmlicherweise sogenannten Philosophien, sondern auch älter als die Bezeichnungen Religion und Philosophie. Andererseits ist die Bezeichnung Religion für das Christentum, den Islam, den Buddhismus, den Konfuzionismus etc. im Sinne von besonderen Lebensweisheitssystemen jünger als die Bezeichnung Philosophie. In Anbetracht der ungleich höheren Wichtigkeit der ersten Tatsache würde es daher am richtigsten sein, die verschiedenen Philosophien, den Pythagoreismus, den Epikureismus, den Stoizismus etc. dem Gattungsbegriffe Religion im Sinne von Lebensweisheit als Arten derselben zu unterstellen.

Noch ärgeres Kopfschütteln dürfte diese Gleichstellung von Religion und Lebensweisheit erregen, besonders bei den sogenannten Religionsphilosophen. Ihren Bestimmungen gegenüber, daß Religion Gottesglaube und Gottesverehrung sei, oder daß sie in der Anerkennung unserer Pflichten als göttlicher Gebote

bestehe, oder daß ihr Wesen in dem Gefühle absoluter Abhängigkeit von Gott liege, oder daß sie die Metaphysik des Volkes darstelle u. s. w., genügt es für den Zweck, den ich hier verfolge, auf die Tatsache hinzuweisen, daß das Christentum, wie alle großen geschichtlichen Religionen, nicht bloß den Verstandesmenschen oder bloß den Gefühlsmenschen oder bloß den Willensmenschen, sondern den vollen Menschen in Anspruch zu nehmen bestrebt ist, um dessen ganzes Leben mit Weisheit zu durchdringen. Oder ist das Christentum etwa nur Theologie? Wo wäre der Philosoph, dessen System so allumfassend und so bis ins einzelne ausgearbeitet sich zeigte, wie das System der christlichen Glaubenslehre? Und fußt auf dieser Glaubenslehre nicht eine mit der feinsten Kasuistik ausgestattete Sittenlehre? Und worauf am meisten ankommt: das Christentum fristet seine Existenz nicht zwischen Bücherdeckeln, sondern stellt sich, besonders in der römisch-katholischen Kirche, als eine die Herrschaft über ganze Völker ausübende Macht dar. Was ist das andres als ein groß angelegtes System der Lebensweisheit, sowohl der Theorie als der Praxis nach, mag man über seinen Wert denken, wie man wolle?

Wenn sich der Sprachgebrauch herausgebildet hat, das Christentum als Religion und nicht als Philosophie zu bezeichnen, so liegt der Hauptgrund wohl darin, daß die Bedeutung des Wortes Religion von alters her eine Beziehung zu Gott und Göttern in sich schloß, während die Bedeutung des Wortes Philosophie diese Beziehung zwar nicht auszuschließen brauchte, häufig genug aber wirklich ausschloß. Gleichwohl hat es an Ansätzen, das Christentum als eine Philosophie, als die wahre Philosophie den übrigen Philosophien entgegenzustellen, nicht gefehlt, wofür besonders Justin und andere Apologeten Zeugnis ablegen. So wird von Justin das Christentum „die einzig sichere und heilsame Philosophie" genannt. Der Christ ist „der Philosoph", weil im Grunde der Platoniker und der Stoiker keine Philosophen sind. Tatian gebraucht für das Christentum nicht ungern Ausdrücke wie „unsere Philosophie" oder die „barbarische Philosophie", womit bei ihm bezeichnenderweise

Ausdrücke wie „unsere Bildung", „unsere Gesetzgebung", „unsere Staatsverfassung" gleichbedeutend sind. Dem entsprechend erscheint Sokrates bei Justin als philosophischer Vorläufer Jesu. Dem entsprechend wurde das Christentum auch von nichtchristlichen Widersachern als „Philosophie" betrachtet und so genannt. (Wegen des Näheren verweise ich auf Ad. Harnacks „Lehrbuch der Dogmengeschichte", I. 462—482, „Das Christentum als Philosophie und als Offenbarung").

Und es ist keine zufällige Laune, sondern eine natürliche Folge des Daseinskampfes des Christentums mit gegnerischen Philosophien, wenn sich moderne Apologeten in der Ausdrucksweise ihrer ältesten Vorgänger gefallen. So ließ sich auf der 1895 in München tagenden Generalversammlung der deutschen Katholiken Pfarrer Huhn vernehmen: „Wir wollen alle christliche Philosophen sein. Jeder Arbeiter in seiner Werkstätte soll heute ein christlicher Philosoph sein. Christus, Kirche und Papst sind unzertrennliche Begriffe. Das ist unsere Philosophie."

Auf protestantischer Seite begegnen wir der gleichen Erscheinung z. B. bei Kaftan, der in einem „Das Christentum und die Philosophie" betitelten Vortrage seine diesbezügliche Auffassung in unmittelbarer Anknüpfung an Justin entwickelt und am Schlusse folgendermaßen zusammengefaßt hat: „Wir können daher, was die Summe der Wahrheit in dieser Sache ist, nicht besser sagen, als wie es einst im Munde Justins hieß: Das Christentum ist selbst Philosophie, nämlich die wahre Philosophie, weil göttliche Gewissheit auf Gottes Offenbarung gegründet und des ewigen Leben versichernd" (S. 26). Der Vortrag ist auch deswegen interessant, weil darin jene Auffassung der Philosophie zum Vorschein kommt, die im Prinzip als die geschichtlich zutreffende sich erweist und weil es diese Auffassung ist, wodurch Kaftan, wie in seinem Falle besonders leicht zu beobachten ist, dazu geführt wurde im Christentum nicht bloß einen „religiösen Glauben", sondern eine „Philosophie" zu erblicken. Auf die Frage, was Philosophie sei, sagt er, erhielten wir von den Meistern des philosophischen Denkens

eine doppelte Auskunft. Die eine, die Aristoteles zuerst gegeben habe, laute dahin, daß die Philosophie die Wissenschaft von den letzten Gründen oder den ersten Ursachen alles Seienden bilde. Die andere, die zuletzt Kant mit eigentümlichen Nachdruck aufgestellt und vertreten habe, besage, daß die Philosophie die Lehre vom höchsten Gute sei (S. 5.) Wie er weiter auseinandersetzt, soll nun die Philosophie entweder das eine oder das andere sein. Wenigstens müsse dieser oder jener Gesichtspunkt der leitende sein, wobei der zurückzuweisende nur nebenher in Betracht komme. Er selbst entscheidet sich für Kants Auffassung, wonach die Philosophie als Lehre vom höchsten Gute die praktische Lehrmeisterin des Menschen sei, die ihm sage, was er tun und was er hoffen dürfe, wonach sie also „weniger Wissenschaft als Weisheit und Liebe zur Weisheit" sei (S. 15, 6). Während er so im Gegensatze zu der angeblich dem Katholizismus eigenen „Überordnung des Theoretischen über das Praktisch-sittliche" für „Überordnung des Praktisch-sittlichen über das Theoretische" eintreten will (S. 11, 12), kann er schließlich doch nicht umhin zuzugeben, daß die Aristotelische und Kantische Bestimmung der Philosophie einander doch nicht ausschlössen, daß es Brücken herüber und hinüber gebe, ja daß man fast versucht sein könnte zu sagen: „Unter den in der Überlieferung herrschenden Voraussetzungen ist es ein und dieselbe Auffassung, nur daß das eine Mal von oben und mit der innern Erfahrung, das andere Mal von unten und mit der äußeren Erfahrung begonnen wird" (S. 6, 10).

Warum jedoch nur „fast"? Gilt denn nicht für den Katholiken wie für den Protestanten in gleicher Weise, daß einerseits Gottes ist, „der, wie immer er näher gedacht werden mag, schließlich hinter allem Wirklichen steht" und daß andererseits Gott das höchste Gut darstellt, „der Gottesgedanke wie der höchste theoretische, so der letzte und herrschende praktische Gedanke unseres Lebens" ist? (S. 8.) Dann sollte man sich aber auch nicht sträuben, zuzugeben, daß innerhalb des Katholizismus vom Anfang an bis zur Stunde die beiden Hauptbestimmungen der Philosophie, was das Wesent-

liche, nämlich die Begründung und Einführung eines Lebensweisheitssystems, betrifft, nicht nur „fast", sondern ganz und gar zusammenfallen.

Wenn sich die von Anhängern und Widersachern des aufstrebenden Christentums für dasselbe gebrauchte Bezeichnung Philosophie nicht einbürgerte, so lag dies, abgesehen von der die Beziehung zu Gott unmittelbarer zum Ausdruck bringenden Bezeichnung Religion, wohl auch daran, das sich das Christentum niemals als die Philosophie durchzusetzen, sondern nur als eine, wenn auch als die mächtigste, neben anderen „ketzerischen" Philosophien zu behaupten vermochte. Es war daher nur eine notwendige Folge, daß sich der Begriff der Götterscheu, den die Römer ursprünglich mit dem Worte Religion verbunden hatten, im Christentum nach und nach so erweiterte und vertiefte, daß er alles, was die Griechen unter Philosophie verstanden, d. h. ein ganzes System der Lebensweisheit, in sich befaßte. Und eine Folge dieser Folge war es wieder, daß sich im Christentum nach und nach der Philosophiebegriff der Griechen so verengte, bis endlich jener Begriff eines der Religion dienstbaren Geistes zu stande kam, der als „Magd der Theologie" seine Arbeit im Katholizismus wie im Protestantismus mit dem alten Eifer, wenn auch nicht mit dem alten Erfolge, vor unseren Augen weiter verrichtet.

Wie nun der Lebensweisheitsgedanke als die Wesensgemeinschaft aller Religion und Philosophie darin zum Ausdrucke kommt, daß das Christentum Religion und Philosophie zugleich oder wohl auch einfach die Philosophie sein und heißen will, so ereignet sich bei der mehr oder weniger antichristlichen Philosophie nicht selten das umgekehrte, daß sie Religion und mitunter wohl auch die Religion sein und heißen zu wollen beansprucht.

Es hat wiederum nicht die Bedeutung einer zufälligen Gelehrtenlaune, wenn sich die zweite Erscheinung im 9. Jahrhundert gerade bei Johannes Scotus (Erigena) findet, dessen Hauptwerk „De devisione naturae" 1225 von Honorius III. zur Verbrennung verurteilt und 1585 von Gregor XIII.

auf den Index gesetzt wurde. Die Philosophie oder das Studium der Weisheit, heißt es in diesem Werke, sei mit der Religion identisch: „Denn was heißt von der Philosophie handeln andres, als die Regeln der wahren Religion darlegen? Daraus folgt, daß die wahre Philosophie die wahre Religion und umgekehrt die wahre Religion die wahre Philosophie ist."

Zwischen Johannes Scotus und August Comte liegt rund ein Jahrtausend jener darauf abzielenden Arbeiten und Versuche, die geistliche und weltliche Großmacht des Christentums zu brechen und das Weltreich einer neuen, in jeder Hinsicht besseren Lebensweisheit aufzurichten.

Der „Positivismus" August Comtes, was ist das?

Eine Philosophie lautet die gewöhnliche Antwort, wobei man unter Philosophie eine im rein Theoretischen sich bewegende Wissenschaft verstanden wissen will. So erfährt man, wenn man sich etwa von Überweg in dieser Sache belehren lassen wollte, daß der Positivismus „wie jede Doktrin" eine pars destruens und eine pars construens habe. Während die eine in der Negation jeder Metaphysik, jeder Erforschung der ersten Ursachen und der Zweckursachen bestehe, soll sich die andere „kaum aus mehr" als den zwei Gedanken zusammensetzen: 1. aus der geschichtlichen Annahme der drei Stadien (des theologischen, des metaphysischen, des positiven), 2. aus der Einteilung und Anordnung der Wissenschaften. Schließlich folgt dann noch die Bemerkung: „Nach dem Tode von Clotilde de Vaux veränderte er [Comte] seine Philosophie in Religion und stiftete einen Kultus des „großen Wesens", nämlich der Menschheit" (Gesch. d. Philos., 6. Aufl., III, 461—463).

Die Vertreter dieser besonders in Deutschland verbreiteten Auffassung, die dem Publikum auch im „Brockhaus" vorgesetzt wird, bekunden damit nur, daß sie für das Wesen des „Positivismus" nicht das leiseste Verständnis besitzen. Liegt doch das Hauptverdienst Comtes gerade darin, der Welt den wahren Beruf der Philosophie seinem vollen und besonders seinem praktischen Umfange nach wieder einmal zum Bewußtsein gebracht zu haben. Allerdings will der Positivismus auch

Wissenschaft, außerdem aber Religion im umfassendsten Sinne des Wortes, nämlich ein System der Lebensweisheit sein, das das Christentum aufheben und zugleich ersetzen soll. Um alle Zweifel hierüber zu zerstreuen, will ich Comte selbst durch einige Stellen aus dem „Discours préliminaire sur l'ensemble du Positivisme" (übersetzt von Roschlau unter dem Titel „Der Positivismus in seinem Wesen und seiner Bedeutung" erklären lassen, wie er seinen Positivismus verstanden hat:

„Es ist die Aufgabe aller wahrhaften Philosophie, das ganze menschliche Einzel- und namentlich das gesellschaftliche Dasein, gleichzeitig in den drei ihm eigentümlichen Arten von Erscheinungen, Gedanken, Gefühlen und Handlungen. betrachtet, soweit als möglich zu regeln" (S. 6 der Übersetzung).

„Der Positivismus besteht im wesentlichen aus einer Philosophie und aus einer Politik, die notwendig unzertrennbar sind, da die eine die Grundlage, die andere den Zweck desselben allumfassenden Systems bilden, in welchem Erkenntnis und gesellschaftliches Streben sich eng verknüpfen" (S. 1).

„Es besteht somit die Hauptaufgabe in der Verallgemeinerung der Wirklichkeitswissenschaft und in der systematischen Gestaltung der sozialen Kunst" (S. 2).

„Keine andere Philosophie ist imstande, der unabweisbaren Aufgabe zu entsprechen, welche der Kern der Menscheit fortan allen seinen geistigen Führern stellt; eine Neugestaltung ohne Gott und König unter der alleinigen ständigen Beherrschung des privaten wie öffentlichen Lebens durch das Gemeingefühl, welchem berufen zur Seite stehen das positive Wissen und die praktische Tätigkeit" (S. 119).

„Die Liebe das Prinzip, die Ordnung die Grundlage und der Fortschritt das Ziel — dies ist nach den vorgehenden Abschnitten der leitende Gedanke der entgültigen Lebensgestaltung, welche der Positivismus schaffen will in der systematischen Regelung unseres gesamten persönlichen und sozialen Daseins durch die unlösliche Vereinigung von Gefühl, Verstand und Tätigkeit" (S. 308).

„Sein Gefühlsprinzip, seine verstandesmäßige Grundlage und seinen praktischen Zweck muß der Positivismus daher mit einem einheitlichen Mittelpunkt verbinden, der Empfinden, Denken und Handeln zugleich umfaßt“ (S. 315).

„Ein solcher Mittelpunkt ist der erhabene Begriff der Menschheit, welcher alle Gesichtspunkte des Positivismus in sich vereint und der den Gottesdienst nunmehr ganz beseitigt, um eine entgültige Einheit zu errichten, die umfassender und beständiger ist als die vorläufige der ursprünglichen Ordnung“ (S. 315).

„So wird der Positivismus nunmehr eine wirkliche Religion, die allein umfassend und zuverlässig und daher alle unvollkommenen und vorläufigen Systeme ersetzen muß, die auf dem Grunde der ursprünglichen Theologie entstanden“ (S. 317).

Wie diese Ausführungen zeigen, gebraucht Comte die Ausdrücke Philosophie und Positivismus allerdings auch in jenem engeren von Überweg und den meisten verstandenen Sinne bloßer Wissenschaft, zugleich und vornehmlich aber in dem weiteren Sinne von „Menschheitsreligion“ (religion de l'humanité). Es geht deshalb auch nicht an, bei Comte, wie gewöhnlich geschieht, zwischen einer früheren „philosophischen“ und einer späteren „religiösen“ Periode zu unterscheiden. Comte selbst hat gegen diese falsche Unterscheidung Verwahrung eingelegt nnd ausdrücklich erklärt, daß seine „Politik“, weit entfernt davon zu seiner „Philosophie“ irgendwie im Gegensatze zu stehen, vielmehr ihre natürliche Fortsetzung bilde und daß seine “Philosophie“ direkt zu dem Zwecke ausgeführt worden sei, um der „Politik“ als Grundlage zu dienen (Appendice général du systeme de politique positive, p. II.).

Wenn Comte statt Menschheitsphilosophie lieber Menschheitsreligion sagte, so geschah es deswegen, weil ihm der Ausdruck Philosophie infolge des damit seit Jahrhunderten getriebenen Mißbrauches weniger geeignet erschien, seinen Positivismus schon durch diesen Namen als Lebensweisheitssystem zu kennzeichnen. Vor allem aber hielt er dafür, daß „Religion“

vielleicht der beste aller Ausdrücke der menschlichen Sprache sei. Religion bestehe darin, „jede Einzelnatur zu regeln (règler) und alle Individuen zu sammeln (rallier), beides nur zwei verschiedene Seiten eines einzigen Problems“, und diese doppelte Verbindung komme in dem Worte zum Ausdruck. Denn um eine völlige und dauernde Harmonie herzustellen, sei erforderlich, „durch die Liebe das Innere zu binden und dieses wiederum durch den Glauben mit der Außenwelt zu verbinden (Catechisme positiviste, übers. v. Roschlau unter dem Titel „Katechismus der positiven Religion“, S. 44 u. 48).

Gegen diejenigen, die da finden, daß Comte mit dem ehrwürdigen Ausdrucke Religion schmählichen Mißbrauch getrieben habe, da ja in seinem System für Gott kein Plätzchen vorhanden wäre, ist zu erinnern, daß dann auch Buddhismus und Konfuzianismus nicht als Religionen aufgeführt werden dürften. Das ist allerdings richtig, daß innerhalb der religiös-philosophischen Geistesströmung, als ein Ganzes genommen, der Gottesbegriff die wichtigste Rolle spielt. Daraus folgt aber nicht, daß er diese Rolle innerhalb jeder besonderen Religon oder Philosophie behaupten müsse. Vielmehr ist gerade der Begriff von einem persönlichen Gotte oder mehreren persönlichen Göttern am geeignetsten, als oberstes Einteilungsprinzip für alle vorhandenen und in Zukunft sich entwickelnden Religionen und Philosophien zu dienen, die demgemäß in zwei große Gruppen, eine theistische und eine atheistische, zerfallen. Daß diese Erkenntnis nicht lange schon zum Gemeinplatze geworden ist, hat seinen Grund in den herrschenden unklaren Anschauungen über die eigentlichen Aufgaben aller Religion und Philosophie. Eine rühmliche Ausnahme bildet Schopenhauer, der es „skandalös“ findet, daß „durchgängig Religion und Theismus ohne weiteres als identisch und synonym genommen werden, während Religion sich zum Theismus verhält wie das Genus zu einer einzigen Spezies“ (Werke, III. 145).

Damit hoffe ich mich über meine Auffassung, daß alle echten und ganzen Religionen und Philosophien das gemeinsam

haben, Lebensweisheit sein zu wollen, deutlich genug erklärt zu haben.

Selbstverständlich folgt aus dieser Auffassung, daß alles, was sich Religion oder Philosophie nennt und weder in erster Linie Lebensweisheit ist noch zur Lebensweisheit in irgend einer näheren und zugleich beabsichtigten Beziehung steht, seinen Titel in ungehöriger, irreführender Weise usurpiert hat.

Ferner dürfte nun auch unmittelbar einleuchten, daß die ihrer praktischen Bedeutung wegen wichtigste Hauptfrage aller Philosophie und Religion „Was sind unsere Lebensaufgaben, und wie sollen wir sie am besten vollbringen?“ eine fundamental verschiedene Beantwortung erfahren muß, je nachdem die Erwägung der anderen Hauptfragen „Wo sind wir? Was sind wir, woher kommen und wohin gehen wir? Sind wir ganz auf unser eigenes Wissen und unsere eigene Kraft angewiesen, oder stehen wir und alle Dinge unter dem Einflusse sogenannter göttlicher Wesen“, zur Annahme von einem oder mehreren in das Weltgetriebe eingreifenden Götterwesen geführt hat oder nicht. Denn während im ersten Falle sich der Mensch auf Schritt und Tritt gezwungen fühlen muß, sein Handeln mit der nötigen Rücksicht auf das Walten der göttlichen Mächte einzurichten, kann er sich im zweiten Falle nicht anders als ganz auf sich selbst und seine eigene Kraft gestellt fühlen. Wie sich nun ein System atheistischer Lebensweisheit je nach der ihm zu Grunde liegenden besonderen Weltanschauung verschieden gestalten muß, so hängt auch die nähere Ausgestaltung eines theistischen Lebensweisheitssystems davon ab, wie darin die Gottheit und ihr Wirken im einzelnen vorgestellt wird.

Schon ein oberflächlicher Blick auf die vorhandenen Religionen und Philosophien läßt erkennen, daß es zwischen radikalem Theismus und radikalem Atheismus zahlreiche Zwischenstufen gibt, die am besten in die zwei Gruppen der theistelnden und der atheistelnden eingeteilt werden, je nachdem mehr die Neigung zum radikalen Theismus oder mehr die Neigung zum radikalen Atheismus hervorguckt. Unter radikalem Theismus verstehe ich die Annahme eines persön-

lichen Gottes, wobei jedoch das Wort persönlich nicht etwa im doxosophilitischen Sinne der christlichen Dogmatik oder irgend eines spekulativen Philosophen, sondern in der gemeinfaßlichen Bedeutung des gewöhnlichen Sprachgebrauchs zu nehmen ist. In dieser keinem Mißverständnis unterliegenden Bedeutung kann nur ein anthropomorph gedachter Gott ein persönlicher Gott heißen; je antrophomorpher, desto persönlicher ist der Gott. Jene Griechengötter, „die geboren werden, ihre eigenen Sinne, ihre eigene Stimme, ihre eigene Gestalt besitzen" sind wahrhaft persönliche Götter gewesen, während der ihnen von Xenophanes gegenübergestellte eine Gott, „Sterblichen nicht an Gestalt noch an Gedanken vergleichbar", das atheistelnde Musterbild einer unpersönlichen Gottheit darstellt.

Bei Schopenhauer finden sich einige sehr zutreffende Bemerkungen zu diesem Thema. Der Anthropomorphismus sagt er, sei eine dem Theismus durchaus wesentliche Eigenschaft. Die Versuche, den Theismus vom Anthropomorphismus zu reinigen, griffen, indem sie nur an der Schale zu arbeiten wähnten, geradezu sein innerstes Wesen an. Dem Gotte, der ursprünglich Jehovah hieß, hätten Philosophen und Theologen eine Hülle nach der andern ausgezogen, bis am Ende nichts als das Wort übrig geblieben sei. Ein unpersönlicher Gott sei gar kein Gott, ein Unbegriff, eine contradictio in adjecto, ein Schiboleth für Philosophieprofessoren, die, nachdem sie die Sache hätten aufgeben müssen, mit dem Worte durchzuschleichen bemüht seien (Werke, IV. 139-141).

Was man bei Schopenhauer vermißt, ist die Hervorhebung der Tatsache, daß sich der Charakter des Christentums viel radikal theistischer darstellt, als dies beim Judentum oder sonst einer Religion jemals der Fall gewesen ist. Denn welche Religion besäße einen Gott, der so vollpersönlich wie Jesus Christus erschiene? Wurde der göttliche Stifter des Christentums nicht von einem Weibe geboren, wandelte er nicht sichtbar und greifbar, dem Aussehen nach ein Mann wie andere Männer, auf Erden umher, und starb er nicht am Kreuze ebenso wirklich, wie die beiden Schächer neben ihm gestorben

sind? Und was noch mehr ist, stand er nicht am dritten Tage leiblich wieder auf, um in Leibesgestalt in die Himmelswohnung einzugehen, wo er noch gegenwärtig zur Rechten seines göttlichen Vaters sitzt? Mag auch der Leib, den Jesus Christus jetzt im Himmel tragen soll, von sogenannter „verklärter" Art sein, so ist dieser Leib doch jedenfalls nichts rein Geistiges, sondern etwas Körperliches, ein Leib in Menschengestalt, mit Händen und Füßen, mit Stimme und Sinneswerkzeugen.

Nun ist allerdings die Christologie nicht das Ganze der christlichen Theologie. Wir alle haben gelernt, daß es nur einen Gott, aber in Gott drei „Personen" gebe, und daß die drei göttlichen Personen deswegen nur einen einzigen Gott ausmachten, weil alle drei eine und dieselbe unteilbare „Natur" und „Wesenheit" hätten, sowie daß der eine dreipersönliche Gott zwar mit „Verstand" und „Willen", aber mit keinem Leibe begabt sei. Wie sich damit die gleichwohl bestehende Leiblichkeit der zweiten göttlichen Person vertrage, gilt als für den menschlichen „Verstand undurchdringliches „Mysterium", das der echte Christ lediglich im Glauben auf Gottes Autorität hin anzunehmen habe.

Um ein Mysterium, dieses Wort in dem jedermann vertrauten Sinne des Rätselhaften oder Wunderlichen genommen, handelt es sich hier allerdings und zwar um ein völkerpsychologisches Mysterium, dessen wissenschaftliche Lösung in nichts anderem als in dem Verständnis der Motive, die zu einer Aufstellung geführt haben, liegen kann. Das nach meiner Ansicht dabei in Betracht kommende mächtigste, obgleich verborgenste Motiv ist das den Daseinskampf der Religionen untereinander, der Philosophien untereinander und der Religionen mit den Philosophien beständig unterhaltende Bedürfnis nach einem durchaus auf Wahrheit gegründeten und das allgemeine Glück ermöglichenden Lebensweisheitssystem. Die Völkergeschichte zeigt uns, und der Entwicklungsgang des menschlichen Geistes beim einzelnen wie bei der Gesamtheit liefert die Erklärung, daß alle ursprünglichen auf Begründung eines Lebensweisheitssystems abzielenden Ver-

suche nur auf grob theïstischem Boden entstehen und gedeihen können. Die Geschichte zeigt aber auch, daß mit wachsender Einsicht und Kultur sich immer lebhafter das Bestreben geltend macht, die unhaltbar gewordenen theologischen Bestandteile des herrschenden Systems durch Verstand und Gemüt befriedigendere zu ersetzen. Derartige Neuerungen sind anfangs immer Halbheiten und machen daher bald weitere Neuerungen erforderlich, wobei man zwar langsam und oft auf großen Umwegen aber dennoch beständig einem immer atheistischer werdenden Lebensweisheitssystem zusteuert. So hatte Graf v. Caprivi um das Gesagte durch ein Beispiel zu veranschaulichen, ganz recht, wenn er bei Gelegenheit der Verhandlungen des preußischen Abgeordnetenhauses über den Schulgesetzentwurf des Kultusministers Grafen von Zedlitz-Trützschler erklärte, daß es sich beim vorliegenden Meinungsstreite in letzter Instanz nicht um den Gegensatz von evangelisch und katholisch, sondern um den Gegensatz von Christentum und Atheismus handle.

Jetzt hoffe ich nicht mehr mißverstanden zu werden, wenn ich sage, daß innerhalb des Christentums die heimliche Wirksamkeit jenes auf Begründung eines möglichst vollkommenen und daher notwendig atheistischen Lebensweisheitssystems abzielenden Grundmotivs auch in der Lehre von der absoluten Geistigkeit Gottes und der ganzen damit zusammenhängenden Gestaltung der Theologie zum Vorschein kommt. Tiefer blickende Theistler wie Kant haben das wohl herausgefühlt, und aus diesem Gefühle erklärt sich im letzten Grunde sein von gelehrtem Schweiße triefendes Unternehmen, alles eigentliche Gott betreffende Wissen völlig aufheben zu wollen, um zum bloßen Glauben an Gott als einem „Postulate der reinen praktischen Vernunft" Platz zu bekommen und so zu verhüten, daß Theologie sich nicht in Theosophie (in vernunftverwirrende überschwengliche Begriffe) versteige oder zur Dämonologie (einer anthropomorphistischen Vorstellungsart des höchsten Wesens) herabsinke" (Kritik der Urteilskraft, § 89). In Wirklichkeit hat Kant damit nur dem Atheismus Vorschub geleistet. Wenn die gleiche von der offiziellen Theologie wider Wissen und Willen

geübte Vorschubleistung bisher keine so offenbaren Wirkungen wie die Privat-Theologie Kants ensfaltet hat, so ist das dem Mute zur Inkonsequenz zu verdanken, den einen geistigen Gott mit der Köperlichkeit der zweiten göttlichen Person zu verquicken. Dadurch wurde bis heute sowohl den anthropomorphistischen Bedürfnissen der Menge als den spiritualistischen der Gebildeten in vom völkerpsychologischen Standpunkte wirklich gelungen zu nennender Weise Rechnung getragen.

Der oberste prinzipielle Gegensatz innerhalb aller Religion und Philosophie ist also nicht etwa der zwischen „Idealismus" und „Dogmatismus" im Sinne Fichtes oder der zwischen „Idealismus" und „Positivismus", wie ihn später Laas in übrigens der Wahrheit näher kommender Weise aufzustellen versucht hat, sondern der zwischen anthropomorphistischem Theismus und radikalstem Atheismus. Im großen betrachtet, ist die Geschichte der Menschheit der Kampf um die Vorherrschaft zwischen theistischer und atheistischer Lebensweisheit. Siegerin ist noch immer die theistische Lebensweisheit geblieben, und auch gegenwärtig besteht nicht die geringste Aussicht, daß es bei einem der christlichen Kulturvölker zur Einführung einer das Christentum ersetzenden höheren atheistischen Lebensweisheit im Geiste eines Comte, Herbert Spencer, Laas, Dühring in absehbarer Zukunft kommen könnte.

Wie sich der Leser erinnern wird, waren es Fichtes Äußerungen über die angeblich das Ganze der Philosophie vorstellende Wissenschaftslehre, sowie über die beiden philosophischen Grundsysteme des „Dogmatismus" und „Idealismus", wodurch ich zu diesem Exkurs über die identischen Aufgaben und den wahren prinzipiellen Gegensatz aller Philosophie und Religion veranlaßt wurde. Jetzt wollen wir uns die Richtigkeit meiner Auffassung von Fichte selbst bestätigen lassen.

Wir brauchen nur Fichtes „philosophische" Lebensarbeit im ganzen zu überblicken, um sofort zu erkennen, daß die Wissenschaftslehre völlig im Dienste seines auf ein neues, besseres Lebensweisheitssystem gerichteten Denkens und Trach-

tens steht. In Wahrheit stellt die Wissenschaftslehre keine isoliert dastehende rein theoretische Wissenschaft, „die Wissenschaft von einer Wissenschaft überhaupt“ (Werke, I. 45), sondern nichts anderes als den metaphysischen Unterbau von Fichtes praktischen Lebensweisheitsbestrebungen dar. Deswegen kann er sich auch von Anfang an nicht enthalten, das Wort Philosophie in einem weiteren Sinne zu gebrauchen, in dem es außer der Wissenschaftslehre tatsächlich „noch mit etwas anderes“, Umfassenderes, nämlich ein vollständiges Lebensweisheitssystem bezeichnet.

Schon in seinen Vorlesungen „Über die Bestimmung des Gelehrten“ vom Jahre 1794 verkündete er feierlich, wie die erste Aufgabe „für alles philosophische Forschen“ die Beantwortung der Frage sei: „Welches ist die Bestimmung des Menschen überhaupt und durch welche Mittel kann er sie am sichersten erreichen?“ so sei die letzte Aufgabe die Beantwortung der Frage: „Welches ist die Bestimmung des Gelehrten — oder was ebensoviel heißt . . . — die Bestimmung des höchsten wahrsten Menschen?“ „Die ganze Philosophie, alles menschliche Denken und Lehren“, alles, was er insbesondere seinen Studenten je werde vortragen können, vermöge auch nichts anderes, als auf die Beantwortung der aufgeworfenen Fragen abzuzwecken, um so „zur Förderung der Kultur und Erhöhung der Humanität beizutragen“. „Alle Philosophie und alle Wissenschaft“, die nicht auf dieses Ziel ausgehe, müsse er für nichtig halten. Der „Gelehrte“ soll der „Lehrer“, der „Erzieher“ der Menschheit sein. Da „sittliche Veredlung des ganzen Menschen“ den letzten Zweck jedes einzelnen Menschen sowohl, als der ganzen Gesellschaft, mithin auch aller Arbeiten des Gelehrten an der Gesellschaft bilde, so sei die Pflicht des Gelehrten, diesen letzten Zweck immer aufzustellen und ihn bei allem, was er in der Gesellschaft tue, vor Augen zu haben. Und da niemand mit Glück an sittlicher Veredlung arbeiten könne, der nicht selbst ein guter Mensch sei, soll der Gelehrte, „der sittlich beste Mensch seines Zeitalters sein, die höchste Stufe der bis auf ihn möglichen sittlichen Ausbildung in sich darstellen“.

Wie Fichte in den Vorlesungen „Über das Wesen des Gelehrten“ vom Jahre 1805 dargelegt hat, gebe es „zwei verschiedene Hauptgattungen des Gelehrten-Berufes“: „Die erste Gattung befaßt alle diejenigen, welche selbständig und nach ihrem eigenen Begriffe die menschlichen Angelegenheiten zu leiten haben, und stets zu neuer der fortschreitenden Zeit angemessener Vollkommenheit zu erheben, welche die gesellschaftlichen Verhältnisse der Menschen untereinander, sowie das Verhältnis des Ganzen zur willenlosen Natur, ursprünglich und als letztes und höchstes freies Prinzip anordnen; nicht bloß solche, welche auf der höchsten Stufe als Könige oder unmittelbare Räte der Könige stehen, sondern alle ohne Ausnahme, welche entweder für sich allein, oder in Verbindung mit anderen über die ursprüngliche Anordnung jener Angelegenheiten selbst zu denken, selbst zu urteilen und etwas Geltendes zu beschließen, das Recht und den Beruf haben. Die zweite Gattung befaßt die eigentlichen und vorzugsweise also genannten Gelehrten, deren Beruf es ist, die Erkenntnis der göttlichen Idee unter den Menschen zu erhalten, dieselbe immerfort zu höherer Klarheit und Bestimmtheit zu erheben, und sie in dieser sich stets verjüngenden und verklärenden Gestalt von Geschlecht zu Geschlecht fortzupflanzen. Die ersteren greifen geradezu ein in die Welt, und sind der unmittelbare Berührungspunkt Gottes mit der Wirklichkeit; die letzteren sind die Vermittler zwischen der reinen Geistigkeit des Gedankens in der Gottheit, und der materiellen Kraft und Wirksamkeit, welche dieser Gedanke durch die ersteren erhält, die Bildner der ersten, und das bleibende Unterpfand für das Menschengeschlecht, daß es stets Männer dieser ersten Gattung geben werde. Keiner kann wahrhaft das Erste sein, ohne erst das Zweite gewesen zu sein, und ohne es fortdauernd zu bleiben.“

Wenn Anselm von Feuerbach, der bekannte Kriminalist, in einem Briefe vom Jahre 1799 einen Freund vor der „Phantasiephilosophie“ der „sogenannten Wissenschaftslehre“, „als der abscheulichen Ausgeburt des Aberwitzes“ warnt und Fichte die Fähigkeit zumutet, „einen Mahomed zu spielen, wenn

noch Mahomeds Zeiten wären, und mit Schwert und Zuchthaus seine Wissenschaftslehre einzuführen, wenn sein Katheder ein Königsthron wäre", so ist dieses Urteil nur insofern schief geraten, als die Wissenschaftslehre von Feuerbach für Fichtes ganze Philosophie genommen wird. Ob Fichte wirklich das Zeug zu einem Mahomed gehabt hätte, mag, wer da will, bezweifeln. Soviel ist jedoch gewiß, daß er den Drang zum Reformator im großen Stile auf das lebhafteste in sich verspürte. Dafür zeugen schon die angeführten Stellen über Bestimmung und Wesen des Gelehrten, und noch klarer zeugt dafür folgende Schilderung des „Regenten" in den Vorlesungen „Über das Wesen des Gelehrten":

„Der Regent nach unserem Bilde .... begreift sein Geschäft als göttlichen Begriff vom Menschengeschlechte .... er anerkennt sich für einen der ersten und unmittelbarsten Diener der Gottheit, für eines der körperlich existierenden Gliedmaßen, durch welche sie geradezu eingreift in die Wirklichkeit .... Jedermann bedarf der Religion .... ganz vorzüglich bedarf sie der Regent .... Er lebt in der Ehre, in Gott verschmolzen sein ewiges Werk zu wirken .... Und so ist er denn die unmittelbarste Erscheinung Gottes in der Welt. Daß ein Gott sei, leuchtet dem nur ein wenig ernsthaften Nachdenken über die Sinnenwelt ohne Schwierigkeit ein .... Unmittelbar sichtbar aber, und wahrnehmbar durch alle auch äußere Sinne, erscheinet die Gottheit, und tritt in die Welt ein in dem Wandel göttlicher Menschen .... Es ist der Menschheit alles daran gelegen, daß jene Überzeugung vom göttlichen Dasein, ohne welches sie in ihrer Wurzel in nichts zergehen würde, in derselben nie verschwinde und untergehe, und ganz besonders muß den Regenten, als den höchsten Anordnern der menschlichen Verhältnisse, daran gelegen sein .... Spreche aus ihrer Verwaltung uns allenthalben Festigkeit und Sicherheit, spreche allseitige Klarheit, spreche ein ordnender und veredelnder Geist uns an, und wir werden in ihren Werken Gott sehen von Angesicht zu Angesicht, und keines anderen Beweises bedürfen; Gott ist, werden wir sagen, denn sie sind, und er ist in ihnen ....

Wie könnte derjenige Regent, der keine andere Bestimmung des Menschengeschlechtes begriffe, als die, daß demselben hienieden wohl sei .... Wie könnte ein solcher z. B. die Beschließung eines gerechten Krieges .... jemals vor seinem Gewissen verantworten? Der Regent, der sein Geschäft als einen göttlichen Beruf erkennt, steht gegen alle diese Bedenklichkeiten .... Ist der Krieg gerecht, so ist es Gottes Wille, daß Krieg sein soll, und Gottes Wille an ihn, daß er den Krieg beschließe. Falle nun als Opfer, was da fallen soll; es ist abermals der göttliche Wille, welcher das Opfer sich wählt."

Wie man sieht, stellt der Regent den „Gelehrten" oder Philosophen in seiner Vollendung dar, und unter Philosophie im eigentlichen und höchsten Sinne ist daher auch nach Fichte nichts anderes als Lebensweisheit zu verstehen. Zugleich lassen diese Anführungen ohne weiteres erkennen, daß der Gegensatz zwischen Dogmatismus und Idealismus, wie ihn Fichte ausgetiftelt hat, vor dem Gegensatze zwischen Theismus und Atheismus in sein windiges Nichts zusammenschrumpft. Zur Beurteilung des prinzipiellen philosophischen Standpunktes Fichtes ist es daher vor allem nötig, sich über die Spielart seines Theismus klar zu werden; was es mit seinem „Idealismus" eigentlich auf sich hat, ergibt sich dann daraus von selbst.

Radikaler, d. h. anthropomorphistischer Theist wollte Fichte nicht sein. Er rühmte sich vielmehr, jenem Götzen von Gott, der als ein substantielles Wesen mit Persönlichkeit und Bewußtsein vorgestellt zu werden pflege, den Garaus gemacht zu haben, wie er sich andererseits rühmte, den wahren Gottesbegriff durch den Nachweis aufgestellt zu haben, daß die lebendige und wirkende „moralische Weltordnung" selbst Gott sei, daß wir keiner andern Götter bedürften und keine anderen fassen könnten.

Bekanntlich war es diese Gleichsetzung von Gott und moralischer Weltordnung, die dem Philosophen als Atheismus angerechnet wurde und den Verlust seiner Professur in Jena zur Folge hatte. Seit diesem Erlebnis bildete er die von den Philosophiehistorikern sogenannte spätere Gestalt der Wissenschaftslehre

aus. Wenn es früher hieß, das Ich allein ist und außer ihm ist nichts, so hieß es später, Gott allein ist und außer ihm ist nichts. Was sich bei ihm verändert hat, ist sein theologisierender Standpunkt, indem er seinen anfänglichen atheistelnden Pantheismus in der Richtung eines mehr theistelnden zurückzuschrauben sich angelegen sein ließ. Welcher Art sein theistelnder Pantheismus war, ist eine Frage, mit deren Behandlung wir uns nicht weiter abzugeben brauchen. Soviel steht fest, daß Fichte zwischen radikalem Theismus und radikalem Atheismus eine Mittelstellung einzunehmen beflissen war, wozu die Wissenschaftslehre die „philosophische" Begründung liefern sollte. Ein praktisches Interesse, das Interesse an der Begründung eines Lebensweitssystems auf halb theistelnder, halb atheistelnder Grundlage ist es also gewesen, was ihn zur Ausheckung seines „Idealismus" bestimmt hat. Unter dem hier entwickelten Gesichtspunkte betrachtet, erscheint denn auch der Mensch Fichte in ziemlicher Harmonie mit Fichte dem Philosophen.

Indem ich mich nach diesen Auseinandersetzungen wieder zu Sokrates zurückwende, hoffe ich nunmehr in vollem Einverständnis mit dem Leser vorzugehen, wenn ich es für so wichtig erachte, mit der Untersuchung der Frage zu beginnen, ob Sokrates am Ende doch der radikale Atheist, als den ihn seine Feinde hinstellten, gewesen sei, oder ob er im wesentlichen den radikal theistischen Boden der athenischen Staatsreligion nicht verlassen, oder ob er eine mehr atheistelnde oder eine mehr theistelnde Mittelstellung eingenommen habe. Daß hier in der Tat ein noch der Lösung harrendes Problem vorliegt, kann man am besten beobachten, wenn man die diesbezüglichen Darstellungen verschiedener Autoren vergleicht. Etwas Widerspruchsvolleres wird sich in der ganzen Geschichtschreibung nicht so leicht auftreiben lassen. Eine solche Vergleichung besitzt außerdem den großen Wert, daß sie schon an und für sich geeignet ist, auf die von mir verfochtene Lösung als die wahrscheinlichste hinzudrängen. Deswegen will ich meinen Beweis für den radikal atheistischen Standpunkt des echten Sokrates mit Vorführung dieses indirekten Überzeugungsmittels einleiten.

II. Entstehung und Bedeutung des bald theistischen, bald mehr theistelnden oder atheistelnden Mienenspiels beim traditionellen Sokrates.

Wenn Gomperz mit seiner schon berührten Auffassung, daß Sokrates eine Mittelstellung zwischen Atheismus und athenischer Altgläubigkeit eingenommen habe, im Rechte wäre, so fiele damit von selbst der Anlaß fort, die geschichtliche Treue der heute landläufigen Sokrates-Physiognomie, abgesehen von anderen Gründen, auch deswegen anzuzweifeln, weil auf den einen Bildern ein mehr ins Theistische, auf den anderen Bildern ein mehr ins Atheistische schielender Blick auffällt. Diese Erscheinung würde uns dann nicht zu beirren brauchen, denn da den gleichen unsichern Eindruck in stärkerem oder schwächerem Maße alle Leute machen, die im Herzensgrunde weder radikal theistisch noch radikal atheistisch gesinnt sind, so würde sich der auf die angegebene Art schielende Sokrates gerade dadurch als richtiger Mittelstellungstheologe zu erkennen geben.

Es fragt sich aber, ob jene modernen Sokrates-Porträtisten, indem sie diesen schielenden Zug anbringen, tatsächlich richtig beobachtet und sich nicht etwa einer die geschichtliche Wahrheit übrigens in gutem Glauben fälschenden Verzeichnung schuldig gemacht haben. Gibt es ja daneben auch heute noch Sokrates-Porträtisten von Ruf, die historisch getreu zu verfahren meinen, wenn sie ihren Sokrates mit einem geradeaus blickenden radikal theistischen Zuge ausstatten.

Wie die folgenden Beispiele erweisen werden, pflegt die Physiognomie des Sokrates im allgemeinen um so atheistischer zu geraten, je vorurteilsloser der jeweilige Schilderer in der Wahl seines quellenkritischen Standpunktes verfuhr, und je weniger ihm vor allem daran lag, seinen Geisteshelden vor dem als schmählich empfundenen Verdachte des radikalen Atheismus zu schützen.

Zuerst wollen wir die dem Sokrates von Gomperz angewiesene Mittelstellung näher betrachten.

„Tiefes religiöses Empfinden, beginnt er seine diesbezügliche Auseinandersetzung, tritt uns aus den Berichten über den Prozeß und das Lebensende des Sokrates entgegen. Er hat sich als im Dienste und zugleich als in der Hut der Gottheit stehend betrachtet.“

So allein genommen, schiene das eine Mittelstellung erwarten zu lassen, die der radikal theistischen Altgläubigkeit der Athener jedenfalls sehr viel näher als dem Standpunkte des Atheismus läge. In Wahrheit trifft, wovon sich der Leser selbst überzeugen kann, das Umgekehrte zu.

Daß die Götter der Mythologie, fährt nämlich Gomperz fort, die Gegenstände persönlicher Verehrung von Seiten des Sokrates gewesen seien, dürfe „von vornherein“ als wenig glaubhaft gelten.

Und warum denn schon „von vornherein“?

Wenn der Standpunkt des Sokrates einfach der der Volksreligion gewesen wäre, schließt Gomperz, so würde die Anklage wider ihn schwerlich in der Form, die sie angenommen habe, erfolgt sein; oder es würde den Anklägern doch nicht gelungen sein, einige hundert athenische Geschworene auf ihre Seite zu ziehen. Auch könnten wir bemerken, daß die Verantwortung in der Platonischen Apologie eine auffallend schwache sei, ja daß sie die Unfähigkeit, den Kern des Vorwurfes ernstlich zu entkräften, durch einigermaßen advokatische Fechterstücke zu verdecken suche. Dazu geselle sich die Erwägung, daß der Standpunkt der mythischen Volksreligion in den Kreisen der Philosophen überhaupt ein schon lange überwundener war, und was noch weit mehr besage, daß diese Entfremdung späterhin in allen Zweigen der sokratischen Schule, wenn auch in den verschiedensten Formen, geherrscht hat. Auch das dürften wir bezeichnend finden, daß die Einzelgötter, zu denen Platon ihn beten oder sonst in Beziehung treten, oder deren Dasein er ihn mit Wärme behaupten läßt, keine anderen sind, als einerseits Apollon, der Herr des delphischen Heiligtums, des

Sitzes überlegener Weisheit und höherer sittlicher Kultur, andererseits Sonne und Mond, also die Naturfaktoren, die auch für Platon und Aristoteles stets unbezweifelte göttliche Wesenheiten geblieben sind (Griechische Denker, II. 69).

Was die Divergenz zwischen Platonischer und Xenophontischer Darstellung des Sokratischen Dämonions betrifft, bemerkt Gomperz, sie sei in hohem Maße lehrreich und wohl geeignet, uns der Zeugenschaft Xenophons gegenüber, der aus Sokrates eine Art von Wahrsager oder Wundermann machen möchte, mit tiefem Mißtrauen zu erfüllen. Nach seiner Auffassung kann das Dämonion weder in die „Kategorie der eigentlichen Ahnungen" eingereiht, noch darf darin nichts anderes als „die Stimme des Gewissens" erblickt werden, sondern es soll sich dabei um einen „Instinkt", „eine aus den unbewußten Unterströmungen des Seelenlebens auftauchende dunkle, aber richtige Einsicht in das, was seiner Natur gemäß war", gehandelt haben. „Ob die aus der Tiefe des Unbewußten aufsteigenden Abmahnungen mit der Stärke eigentlicher Gehörshallucinationen auftraten, ob daneben auch wenig bedeutende Hemmungsgefühle, wie wir sie alle kennen, dem Sokrates gelegentlich als göttliche Eingebungen galten und so das Dämonion der gemeinsame Ausdruck für nicht durchweg gleichartige Klassen psychischer Vorgänge geworden ist" — über das alles, meint er, seien wir bloß auf Vermutungen angewiesen und kaum in der Lage, auch nur solche mit einiger Wahrscheinlichkeit aufzustellen (II. 71).

Und fast ebenso ratlos stünden wir der „hochwichtigen Frage" nach der Beschaffenheit der von Sokrates anerkannten höchsten Gottheit gegenüber. In Wahrheit bliebe uns die Wahl zwischen nur zwei Möglichkeiten: „Die oberste Gottheit konnte jener des Xenophones gleichen; sie kann ein Allgeist, eine Weltseele oder Weltvernunft gewesen sein. Oder sie trug die Züge eines, wenn auch nicht als Schöpfer, so doch als Ordner und zweckvoller Gestalter des Weltganzen angesehenen höchsten Wesens. Mit anderen Worten: die Auffassung des Sokrates

war eine pantheistisch-poetische oder eine deistisch-teleologische“ (II. 72).

Um in meiner Sprache zu reden, wäre Sokrates also entweder Atheistler oder Theistler gewesen.

Für welchen von beiden sollen wir uns nun eher zu entscheiden haben?

Hierüber sagt Gomperz: „Diese Alternative aufstellen — so dürfte die Mehrzahl unserer Leser ausrufen — und sie entscheiden ist eins. Nur die zweite Art der Gottesvorstellung scheint der nüchternen, auf Zweckdienlichkeit gerichteten Sinnesart unseres Weisen zu entsprechen. Dieser Schluß entbehrt nicht der Scheinbarkeit. Dennoch möchten wir uns nicht sofort und endgiltig bei ihm beruhigen“ (II 72).

Und Gomperz ist kritisch genug, sich dabei nicht zu beruhigen. Ja, wenn die von Xenophon mitgeteilten Gespräche, die Sokrates mit Aristodem und Euthydem gepflogen haben soll (Memorabilien I. 4 und IV. 3) als geschichtlich treu anzusehen wären, dann würde ihm die Wahl so leicht fallen, wie sie Generationen von Forschern leicht gefallen ist. Zu dieser Annahme vermag er sich aber nicht zu entschießen, da manche Einzelheiten jener Darlegungen darauf hinzuweisen schienen, „daß wir in ihnen eher die Stimme des vielgereisten und erfahrungsreichen Praktikers Xenophon als jene seines Meisters vernehmen“; dem Meister könne möglicherweise der Grundgedanke, „die zweckmäßig waltende Gottheit oder die Allvernunft“, kaum aber die Ausführung angehören (II. 73). Schließlich meint er, die Frage, ob Sokrates seinem Jünger Eukleides, der das All-Eine der Eleaten auf den Thron erhoben, oder seinem Jünger Antisthenes, der die Herrschaft des einen, wie es scheine, „mehr persönlich gedachten Gottes“ auf den Thron erhoben habe, näher gestanden sei, werde sich kaum mit Sicherheit entscheiden lassen (II. 72).

Hier hätten wir also einen echten Mittelstellungs-Sokrates, und zwar einen von mehr atheistelndem als von theistelndem Schlage. Wie man sieht, sucht Gomperz die in seinem Falle so nahe liegende Möglichkeit, daß Sokrates radikaler

Atheist gewesen sein könnte, nicht einmal ernstlich in Erwägung zu ziehen.

Des Kontrastes wegen lasse ich jetzt ein Sokratesbild mit ausgesprochen altgläubig theistischer Miene folgen, dessen Gewährsmann kein geringerer als der bekannte Geschichtschreiber Griechenlands, Ernst Curtius, ist. Da diese fromme Miene zugleich mit einem andern Zuge, worin Curtius der modernen Kritik in Bezug auf das Verhältnis des Sokrates zu den „Sophisten" Zugeständnisse gemacht hat, kontrastiert, so erscheint dadurch der Fall um so interessanter.

Sokrates, heißt es bei Curtius (Griechische Geschichte, III. Bd.), sei zwar der entschiedenste Gegner der Sophisten gewesen, könne aber dennoch „als ein echter Sophist" angesehen werden, was sich daraus erkläre, daß die Sophistik im ganzen ein Ausdruck der die Zeit beherrschenden Bewegung gewesen sei und Sokrates sich dieser Bewegung, soweit sie berechtigt und notwendig gewesen wäre, angeschlossen habe. Denn die ältere Philosophie sowie die überlieferte Religion hätten sich als ungenügend erwiesen, weshalb die Zeit einer „anderen Philosophie" bedurft hätte, „einer Wissenschaft, die für das Leben brauchbarer war, und welche jeden einzelnen in den Stand setzte, seitdem eine allgemeine Autorität nicht mehr bestand, in allen sittlichen Fragen sich selbst zu raten und ein selbständiges Urteil zu gewinnen." Diesem Bedürfnisse seien die Sophisten entgegengekommen und, indem Sokrates an dasselbe Zeitbedürfnis angeknüpft habe, hätte er sich unverkennbar auf denselben Boden wie die Sophisten gestellt (S. 97).

Das lautet, wie man sieht, nichts weniger als sophistenfresserisch. Curtius redet sogar vom „edlen Prodikos" und Protagoras nennt er „eine konservative Natur" (S. 99). Nur auf die „jüngeren Sophisten" ist er nicht gut zu sprechen. Diese Jüngeren geben ihm auch Anlaß, das den älteren Sophisten gespendete Lob auf ein das öffentliche Ärgernis weniger herausforderndes Maß einzuschränken. Im großen und ganzen, meint er nämlich, habe die sophistische Richtung doch zu solchen Grundsätzen geführt, wie sie von Polos, Kallikles und

Thrasymachos ausgesprochen worden wären. Dagegen sei Sokrates derjenige gewesen, der das sophistische Denken durch ein tieferes und ein ernsteres Denken bekämpft, dabei aber doch die Wahrheit des protagoreischen Satzes, daß der Mensch das Maß aller Dinge sei, nicht verkannt habe. Auch im Sinne des Sokrates müßte der Mensch „den Maßstab für Recht und Wahrheit“ in sich haben (S. 98—100).

Es würde zu viel Raum kosten, das Kunststück darzulegen, wodurch Curtius „im Fortschritte innerlicher Erfahrung“ endlich dahin gelangt, uns den Sokrates als göttergläubigen Sophisten aufreden zu wollen (vgl. S. 100—103). Uns kann das überraschende Ergebnis genügen, daß Sokrates, der „Meister im Reden und Denken“, der „Mann der Aufklärung, welcher nichts ungeprüft läßt,“ „mit altgläubiger Treue“ an der Religion der Väter festgehalten haben, daß er „der fleißigste Opferer, ein Verehrer der Orakel und von treuherzigem Glauben an viele Dinge, welche man als Ammenmärchen verlachte,“ gewesen sein soll (S. 90 und S. 101).

In das gleiche Horn wie Curtius bläst in seinem Buche „Die Demokratie von Athen“ auch Julius Schwarcz, was um so auffallender ist, als er sonst für die verstecktesten griechischen Geschichtslügen einen oft überscharfen Blick bekundet. Danach wäre Sokrates „kein Bahnbrecher jener Aufklärung, welche zu Athen ein Anaxagoras, ein Diogenes von Apollonia, ein Archelaos zu verbreiten suchten“, gewesen, sondern „vor allem ein kluger Lebemensch, der andere zum Brotbäckergeschäft und zur Hausmeisterei aneiferte“, ein „ethischer Forscher, weit entfernt jedoch, an der Staatsreligion rütteln zu wollen.“ Im Gegenteil soll er dem athenischen Götterkulte „mit der ostentativen Inbrunst eines herkömmlich züchtigen Ritualisten“ gehuldigt haben (S. 394).

Dagegen bietet der Sokrates Rankes wieder eine typische Mittelstellungsphysiognomie dar. Ranke erblickt das Charakterische der Sophistik darin, daß durch sie „die vollkommene Ungewißheit aller Dinge“ proklamiert worden sei (Weltgeschichte, I. 2. Abt. S. 59). Alles sei damals zweifelhaft geworden: „Die

Objektivität der Wahrnehmung, die Wahrheit und Unwahrheit der Rede, das Dasein der Götter, das man vom menschlichen Dafürhalten abhängig machte, der Unterschied zwischen Recht und Unrecht" (S. 66). Mitten in dieser Zersetzung sei nun Sokrates erschienen (S. 61).

Was das Erscheinen des Sokrates nach der Darstellung Rankes am merkwürdigsten macht, ist der Umstand, daß sich die soeben als die verwegensten Skeptiker gezeichneten Sophisten auf einmal in die konservativsten Dogmatiker verwandeln. Man höre und staune, was er jetzt über sie zu berichten weiß: „Die Sophisten lebten in den angenommenen Vorstellungen; darauf bauten sie ihre Anschauungen und Systeme. Sokrates hielt es für seines Amtes, dieselben zu untersuchen und an der dem Menschen eingepflanzten Einsicht zu prüfen. Sokrates stellte alle die Vorstellungen, von denen sie ausgingen, was sie als das Vernünftige, Rechte und Berechtigende erklärten, in Frage; er unterwarf sie seiner Kritik nach Maßgabe der dem menschlichen Geiste innewohnenden Begriffe, in denen er allein die Wahrheit sieht ..... Niemals war der menschliche Geist höher gestellt worden; er hat das Kriterium aller Wahrheiten in sich; er ist im Besitz derselben" (S 61).

Wenn es früher hieß, die Sophisten hätten das Dasein der Götter vom menschlichen Dafürhalten abhängig gemacht, so sehen wir jetzt, daß Sokrates in dieser Hinsicht eben auch kein anderes Kriterium kennt. Ranke weiß sich dieses Geständnis mit der Phrase zu erleichtern, Sokrates habe den „gesunden Menschenverstand" erst selbst zu seinem Bewußtsein zu bringen gesucht (S. 61). Wenn wir weiter fragen, was nun eigentlich den Sokrates der durch ihn selbst zum Bewußtsein gebrachte gesunde Menschenverstand gelehrt habe und wodurch diese Lehre von der der Sophisten sich unterscheide, so erfahren wir folgendes. Zunächst erhalten wir die Versicherung, Sokrates sei unschuldig gewesen: „Denn nicht seiner Handlungen, sondern seiner Meinungen wegen griff man ihn an. Diese aber waren die großartigsten, die in Athen noch vorgetragen worden, und tief in der Menschheit begründet" (S. 68). Das Großartige soll

darin liegen, daß die Philosophie des Sokrates gestrebt habe, „das Allgemein-Menschliche in den Begriffen, die allem zu Grunde liegen, zu ergreifen, jenseit der Formen des Lebens der Athenienser, ihres Staates und seiner Heiligtümer“ (S. 66). Das ist ziemlich dunkel ausgedrückt, wird aber deutlicher, wenn wir daneben andere Sätze stellen, wo es heißt, „die Idee der Gottheit“ sei „mit den Voraussetzungen der üblichen Gottesverehrung“ bei Sokrates in Konflikt geraten (S. 68), oder wo es heißt, nachdem Sokrates „den positiven Glauben, allerdings nach höherem Verständnis“, anfangs festgehalten habe, sei er mit demselben in der Gestalt, in welcher die Demokratie ihm anhing und in welcher er zur Idololatrie wurde, in offenen Widerspruch geraten (S. 64). Auch das verrät uns Ranke noch, daß Sokrates seine Ideen nicht für sich behalten, sondern sie den jüngeren Leuten mitgeteilt und diese zur Anerkennung mit sich fortgerissen habe (S. 66).

Dieser Rankeschen Sokrates-Physiognomie steht die von Zeller entworfene an Zerfahrenheit um nichts nach.

Einerseits soll sich Sokrates der theologischen Spekulation grundsätzlich enthalten haben. Nicht die Natur der Götter habe er erforschen, sondern die Menschen zur Frömmigkeit anleiten wollen. Aus diesem Grunde könne man nicht annehmen, daß Sokrates das Bedürfnis empfunden hätte, „die verschiedenen Bestandteile seines religiösen Glaubens zu einem einheitlichen Begriff oder auch nur zu einem durchaus übereinstimmenden Bilde zusammenzufassen und den Widersprüchen auszuweichen, welche sich freilich unschwer darin nachweisen ließen“ (Philosophie d. Griech. II. 179).

Andererseits habe sich ein Denker wie Sokrates, dessen erster Grundsatz es sei, alles zu prüfen, bei dem bloßen Glauben auch nicht beruhigen können und sich daher von den Gründen dieses Glaubens Rechenschaft ablegen müssen. Und indem er dies versuchte, sei er trotz seiner grundsätzlichen Abwendung von aller bloß theoretischen Spekulation fast wider Willen der Urheber einer Naturansicht und einer Theologie geworden, die bis auf den heutigen Tag einen maßgebenden Einfluß geübt

habe (Grundriß d. Gesch. d. griech. Philos. S. 95). Was die Götter selbst betreffe, soll er zunächst an die seines Volkes gedacht haben. Dann aber gehe ihm die Vielheit der Götter wieder zur Einheit zusammen, und an einer Stelle (Memorabil. IV. 3, 13) mache er einen merkwürdigen Unterschied zwischen dem Bildner und Beherrscher des Weltganzen und den übrigen Göttern (Grundriß S. 96 — Philos. d. Griech. II. 176).

Ausdrücklich wird noch von Zeller hervorgehoben, daß wir kein Recht zur Vermutung hätten, daß Sokrates nur an einen Gott geglaubt, aber den Polytheismus aus Rücksicht auf die Bedürfnisse des großen Haufens geschont habe, da diese Annahme der rücksichtslosen Wahrheitsliebe des Sokrates widersprechen würde (Philos. d. Griech. II. 179). Sokrates soll ferner nicht nur an eine Vorsehung geglaubt, sondern auch die Orakel als einen besonderen Beweis der göttlichen Vorsehung betrachtet haben, aus welcher Überzeugung die Verehrung der Götter durch Gebet, Opfer und Gehorsam von selbst folge (Philos. d. Griech. II. 178).

Einen weniger widerspruchsvollen Eindruck macht der „rationalistische" Sokrates Langes und Windelbands.

So aufgeklärt Sokrates gewesen sei, meint Lange, so sei doch seine Weltanschauung eine entschieden religiöse geblieben. Daß er wegen Gottlosigkeit hingerichtet werden konnte, dürfe uns nicht in Verwunderung setzen: „Zu allen Zeiten waren es die gläubigen Reformatoren, welche gekreuzigt und verbrannt wurden, nicht die weltmännischen Freigeister; und reformatorisch wirkte Sokrates allerdings auch auf religiösem Gebiete" (Geschichte d. Materialismus, S. 45). Der ganze Zug der Zeit sei damals auf Läuterung der Religionsvorstellungen gegangen (S. 45). Die von Sokrates eingeschlagene religiöse Richtung könne mit dem Rationalismus der neueren Zeit verglichen werden. Wie gerade der Eifer gegen den Materialismus und die Sorge um Erhaltung der idealen Güter des Glaubens an Gott, Freiheit und Unsterblichkeit wohl nirgends größer gewesen wäre als bei Männern dieser Richtung, so habe auch Sokrates den Glauben vor allen Dingen retten wollen (S. 49). Die herkömmlichen

Formen der Gottesverehrung habe Sokrates zwar beibehalten wollen, aber überall habe er ihnen einen tieferen Inhalt geliehen, so daß die Götter des Volksglaubens bei ihm nur Stellvertreter eines reineren Glaubens geworden seien (S. 49).

Ähnlich, nur schärfer formuliert, heißt es bei Windelband: „Auf Verletzung der Staatsreligion, auf Einführung neuer Götter lautete die Anklage; als der Gegner der alten Überzeugungen schien er verurteilt worden zu sein. Und das de jure! Denn er war der gefährlichste Gegner dieser alten Überzeugungen. Er zerstörte sie nicht mehr — das war vor ihm geschehen — aber er setzte an ihre Stelle das Neue, die Religion der Zukunft — den Geist und die Vernunft“ (Präludien, S. 78).

Wie das zu verstehen sei, darüber gibt uns Windelband folgende Aufklärung: „Gegen den Individualismus und Relativismus proklamiert er [Sokrates] das Recht der Vernunft. Er tut es, weil er überzeugt ist, daß in dem Universum selbst, welches den Gegenstand unserer Erkenntnis bildet, diese Vernunft allgestaltend walte. Und so tritt zwischen den Sophisten und ihm zum ersten Male jener große Gegensatz zutage, der seitdem in tausendfachen Variationen durch das Denken der Menschen sich hindurchzieht. Es gibt in Rücksicht der Vernunft nur zwei Arten der Weltauffassung: für die eine löst sich aus einem dunklen, gedankenlosen Grunde mit derselben Notwendigkeit, die das Element zum Elemente treibt, auch des Menschen Denken und Wollen ab; als ein letztes Dekokt des Atomgebräues, als ein feinstes Endprodukt des Kräfteablaufs ist es nur eben da, als eine brutale Tatsache, wie die übrigen auch: für die andere Weltauffassung gibt es, in seinem letzten Zusammenhange für uns unergreifbar, einen höchsten Sinn der Welt, zu dem unser Denken und Wollen mit aller seiner Bewegung aufstrebt, um an ihm teil zu haben. Der Führer dieser zweiten Weltbetrachtung ist Sokrates: ihm ist die Vernunft das Prinzip der Wissenschaft, weil sie dasjenige der Welt ist“ (Präludien, S. 75).

Der Forscher, der bisher die feinste Witterung für den atheistischen Standpunkt des Sokrates an den Tag gelegt hat,

ist Forchhammer. In seiner Schrift mit dem bezeichneten Titel „Die Athener und Sokrates, die Gesetzlichen und der Revolutionär“, worin dem Sokrates vor dem Richterstuhle der Weltgeschichte feierlich der Prozeß gemacht wird, gelangt er zum Schlusse dazu den Athenern „unumwunden“ bezeugen zu müssen: „Daß niemals von einem gesetzlicheren Gericht ein gesetzlicheres Urteil gesprochen, als dasjenige, wodurch Sokrates zuerst des Verbrechens des Unglaubens an die Staatsgötter und der Verderbung der Jugend schuldig erkannt und darauf zum Tode verurteilt wurde“ (S. 74).

„Sokrates glaubt nicht an die athenischen Staatsgötter“ — „War diese Anklage wahr?“ fragt Forchhammer und antwortet: „Ja!“ Allerdings habe sich schon vor Sokrates, „ketzerische Lehre“ in Anaxaroras, Diagoras und anderen hervorgewagt, aber nie vorher habe der Rationalismus und infolge davon der Unglaube an die Staatsreligion so um sich gegriffen, als zur Zeit des Sokrates und durch ihn: „Er opferte zwar an Festen mit allen Athenern den Göttern, aber in jeder Stoa, an jeder Straßenecke, auf jedem Spaziergang zupfte er die athenischen Jünglinge am Mantel und fragte so lange, bis sie mit dem beschämenden Gefühl des Nichtwissens, aber auch mit Zweifel an dem, was sie bisher für göttlich gehalten, ihn verließen oder sich gänzlich in seine Lehre begaben“ (S. 3 u. 5).

„Und wenn nun Sokrates nicht an die Staatsgötter glaubte, so war er schuldig“, erklärt Forchhammer (S. 11), ohne freilich deswegen schon Sokrates für einen radikalen Atheisten zu halten. Nur über die polytheistischen Vorstellungen seiner Zeit sollte sich Sokrates erhoben haben. Im übrigen teilt Forchhammer mit vielen die Auffassung, daß Sokrates „wegen Verbreitung einer wahren Lehre vom Wesen der Gottheit“ würdig sei, selbst Christus an die Seite gestellt zu werden und daß er sogar „ein Vorbereiter des Christentums“ gewesen sei (S. 3).

Worin jedoch die wahre Gotteslehre des Sokrates und die Art seiner Verbreitung des Christentums eigentlich bestanden.

haben soll, darüber erfahren wir leider nichts. Forchhammer setzt das als so bekannt voraus, daß er meint, sich dafür auf „jede Geschichte der Religion und Philosophie" berufen zu dürfen (S. 3). So ungeheuer naiv die hierin liegende Kritiklosigkeit erscheint, hat sie ihn doch nicht gehindert, bei der Lektüre der Quellenschriftsteller da und dort selbständiger zu denken, als dies sonst die von der Schule eingeimpfte Gewohnheit der meisten seit Jahrhunderten zu sein pflegt. Dafür zeugen namentlich seine Bemerkungen über die Art und Weise, wie Xenophon und Platon sich stellen, als ob sie die Vereinbarkeit des Sokratischen Standpunktes mit dem Glauben an die athenische Staatsreligion beweisen wollten, was ihnen aber nicht gelungen sei. Beide hätten sich mit einem Verfahren, das man bei anderen sophistisch nenne, bemüht, nämlich „die Streitfrage auf ein anderes Feld hinüber zu spielen." „Mit kleinlichem, unaufrichtigem Sinn" suche Xenophon „gegen sein besseres Wissen zu halten, was unhaltbar war" (S. 8.) Über die Behauptung, Sokrates habe auf den Staatsaltären geopfert, eile er hinweg, „wohl fürchtend, daß dies die Sache des Sokrates nur verschlimmern konnte, und ihm zu dem Vorwurf des Unglaubens auch noch den Schein der Heuchelei zuzöge." „Sophistik" sei es, wie er das Dämonion verwende. Deshalb sei ja Sokrates angeklagt worden, daß er nicht die Lehre der Staatsreligion von den Weissagungen, sondern eine neue, von ihm ersonnene bekannt habe. Überdies habe Xenophon entweder nie gefaßt, was Sokrates unter seinem Dämonion verstand, oder es wieder vergessen, weshalb Platon in seiner wahrscheinlich später geschriebenen Apologie es für zweckmäßig halte, ihn und die Athener darüber förmlich eines Besseren zu belehren (S. 9). Ebensowenig vermöge Platon den Sokrates von der Anklage zu befreien. Mit Hilfe des Dämonions beweisen zu wollen, daß Sokrates auch an Eltern desselben, also an Götter geglaubt haben müsse, heiße im Grunde mit dem Meletos zugleich die Athener verhöhnen, nicht aber auf die Anklage antworten. Freilich sehe es dem Sokrates ganz ähnlich, daß er sich in dieser Weise verteidigt habe (S. 10), aber die

Richter hätten in dieser Verteidigung nur eine Bestätigung der Anklage finden können (S. 62).

Indem Forchhammer erklärt, nicht zu begreifen, wie Platon, wenn auch vor seinem Gewissen, vor seinem Verstande es verantworten konnte, die Apologie herauszugeben, bemerkt er: „Zwar scheints fast, als hätte er sich nicht verrechnet: zweitausend Jahre haben im nachapologisiert und die verdammenden Athener verdammt“ (S. 64).

Über diese von Forchhammer gemachten richtigen Ansätze ist man bisher im wesentlichen nicht hinausgekommen. Am allerwenigsten ist es jemand eingefallen, die Möglichkeit in ernste Erwägung zu ziehen, daß Sokrates radikaler Atheist gewesen sein könnte. Der einzige Fortschritt besteht darin, daß sich die von Forchhammer mitangebahnte quellenkritische Besinnung indessen immer weiter und kräftiger ausgebreitet hat. In dieser Hinsicht ist von den neueren Forschern das Beste von Karl Joël mit seiner Scheidung des echten vom Xenophontischen Sokrates geleistet worden, so verfehlt auch im übrigen infolge blinden Glaubens an die Unfehlbarkeit des Aristoteles seine Gesamtauffassung des Sokrates geraten ist.

„Von der Unhaltbarkeit der sokratischen Tradition überzeugt“ und im vollen Bewußtsein des Widerstreites „mit der gesamten neueren Forschung“ hat sich Joël mit seinem Werke „Der echte und der Xenophontische Sokrates“ „keine geringere Aufgabe als eine Neuauffassung des Sokrates und der Memorabilien“ gestellt, wonach die Memorabilien „weniger historisch als literarisch-fictiv“ zu nehmen wären (S. III u. IV.) Wenn von einer Persönlichkeit drei so grundverschiedene Bilder überliefert würden, wie sie die Zeitgenossen Platon, Xenophon und Aristophanes überliefert hätten, so spreche das gegen alle drei (S. 21). Sokrates sei ein scharf geprägter philosophischer Charakter, aber man habe ihn mit Platon idealisiert und mit Xenophon popularisiert — beides auf Kosten seiner scharfen Individualität. Weder das Platonische Ideal noch der Xenophontische Biedermann sei von Aristophanes verspottet, von den

Athenern verurteilt und von den Kynikern, Megarikern und Kyrenaikern als Meister verehrt worden (S. 173).

Bisher hätten sich die Forscher wesentlich in zwei Parteien geschieden, ob sie nämlich meinten, daß die Memorabilien als das, was sie zu sein schienen, d. h. eine Berichterstattung über die geistige Persönlichkeit des Sokrates, genügten oder nicht genügten. Demgemäß habe man nur mit der Alternative des „Genug“ und des „Zuwenig“ gerechnet, während die dritte Möglichkeit, daß Xenophon für eine Berichterstattung zu viel gebe, zu viel in ähnlichem Sinne, wie Platon das Bild des Sokrates mit Zutaten seines eigenen Geistes bereicherte, niemals in ernstliche Erwägung gezogen worden sei (S. 6—9).

Xenophon habe sich in den Memorabilien zu sehr als apologetisch-panegyrischer Historiker engagiert, als daß er nicht die historische Treue wenigstens zeitweilig im Rahmen und in typischen Zügen innehalten müßte. Deshalb brauche er die Fühlung mit dem echten Sokrates und bleibe insoweit als primäre Quelle brauchbar (S. 12). Xenophon sei aber noch mehr als Berichterstatter über Sokrates. Er sei auch selbständiger Autor, der gar oft — bewußt oder unbewußt — von Sokrates abweiche (S. 6).

Seine „Scheidung zwischen Sokrates und Xenophon“ beginnt Joël mit der Scheidung ihrer „religiösen Anschauungen“, aber, wie er betont, nur aus formellen Gründen und nicht deswegen, weil damit „der Ausgangspunkt, die bewegende Mitte, der Brennpunkt der Sokratischen Lehre“ getroffen würde (S. 69). Vielmehr sollen die religiösen Lehren des Sokrates an seinem Bilde „nur eine dürftige Profilansicht“ zeigen und „gewissermaßen nur der Überschuß seiner anderweitigen Lehren“ sein (S. 172).

„Daß Sokrates kein Atheist war, dürfen wir dem Xenophon glauben“, meint auch Joël und sagt dann weiter: „Aber ob er wirklich die Staatsgötter anerkannte, und ob ihm wirklich das περὶ θεοὺς σωφρονεῖν [vernünftiges Denken in Betreff der Götter] im Xenophontischen Sinne zukommt? Aus IV, 3, 2 geht hervor, daß ihn das theologische Thema ernstlich beschäftigt hat; sonst hätte sich nicht an seinen Namen eine noch so fiktive Literatur

anhängen können. Περὶ θεοὺς ἐπειρᾶτο σώφρονας ποιεῖν τοὺς συνόντας [er versuchte seine Genossen in Betreff der Götter vernünftig denken zu machen] — das sieht aus, als ob er an den doch wohl populären Gottesvorstellungen seiner Schüler viel zu korrigieren gehabt hätte" (S. 119, 120). Und er kommt zum Schlusse, daß das, was Sokrates und Xenophon eine, nur „die Anerkennung des Göttlichen überhaupt" sei (S. 169).

Hingegen sei Xenophons Herz „voll von Kultusfrömmigkeit" gewesen, und wovon das Herz voll sei, davon laufe der Mund über (S. 94). Und weil Dankbarkeit dem Ketzerverteidiger Xenophon die höchste Tugend sei, habe er dem verketzerten Bilde des toten Meisters geliehen, „was ihm als das erste und wichtigste aller menschlichen Idealität erschien: die strenggläubige, kultuseifrige Religiosität" (S. 169).

Nun aber sei es Zeit, die Xenophontische Hülle zu lösen und in des Meisters wahren Zügen zu lesen, „die nicht den Hüter frommer Sitte, den Propheten des Volksglaubens zeigen, sondern den vernunftstrengen und doch subjektiv lebendigen Ethiker, den reformierenden Denker" (S. 170). Das Prinzip des Sokrates sei es gewesen, den Menschengeist zur Höhe des Wissens und zum Bewußtsein seines Könnens zu erheben (S. 92). Sokrates „wußte nichts von der Allmacht fremder Welt- und Schicksalsgötter. Er wollte den Menschen nicht nur durch die Macht des Wissens zum Herrn des Schicksals machen, sondern sah in ihm auch den Mittelpunkt der Welt, den ersten in gewissem Sinne einzigen Gegenstand der Forschung" (S. 168). In der Indifferenz gegenüber den Formen der Gottesverehrung, in der Opposition gegen die Übereifrigen, die Kultusklügler (S. 91), in der Erhebung des Ethischen über die Kultusfrömmigkeit, über die traditionelle Religiosität zeige sich der echte Sokrates (S. 94).

Zu dem Berichte Xenophons, daß Sokrates sich an die Opferzeremonien gehalten hätte, bemerkt Joël: „Wie oft trennt man sich schwerer von den Zeremonien als vom Glaubensinhalt? Von welchem griechischen Denker wird berichtet, daß er sich den Opfern fern hielt? Warum hätte Sokrates die Formen be-

kämpfen sollen, die so streng verstrickt waren mit aller Gewohnheit des Lebens und aller nationalen Kultur, die nicht bloß religiöse, sondern auch politische und soziale, künstlerische .... und wissenschaftliche Lebensformen waren" (S. 93)?

Nicht sokratisch, sondern durchaus xenophontisch soll hingegen alles tendenziöse Hervorkehren und Verherrlichen der Mantik, und zwar deshalb, sein, weil es ebensosehr mit der Geistesrichtung, den Lebensinteressen und den sonstigen Zeugnissen Xenophons in unauflöslichem Zusammenhang, wie in unauflöslichem Widerspruche mit den sichersten und wichtigsten Elementen der Sokratischen Philosophie stünde (S. 89). Der „objektiven Schicksalsmantik" sei von Sokrates „die Macht des Subjektiven im Dämonion und in der Selbsterkenntnis" entgegengestellt worden (S. 168).

Wir sehen also, daß Joël den Schnitt zwischen Xenophontischem und echtem Sokrates in einer solchen Linie geführt hat, daß auf der einen Seite ein so ziemlich athenisch-orthodoxer Theist, auf der andern Seite ein voltaireianisch theistelnder Freigeist zum Vorschein gekommen ist, indem ihm dabei der Satz von vornherein feststand: „Daß Sokrates kein Atheist war, dürfen wir dem Xenophon glauben."

Ob wir das aber dem Xenophon so ohne weiteres glauben dürfen, ist eben die große Frage. Und wenn Joël über dieselbe mit der Erklärung, Sokrates und Xenophon seien schon deshalb „theistisch gesinnt", weil beide „Ethiker" seien (S. 70) hinwegzukommen vermeint, so wird ihm hierin, nachdem er unsern Glauben an die Xenophontische Gewährsmannschaft einmal so tief erschüttert hat, auf eine so ungenügende Begründung hin niemand mit Überzeugung zu folgen vermögen.

Als ob es atheistisch gesinnte Ethiker überhaupt nicht geben könnte!

Was den Ethiker Sokrates betrifft, erklärt Joël andererseits wieder, von der Auffassung desselben als eines „populären Moralisten und pädagogischen Praktikers" nichts wissen zu wollen (S. 258). Sogar der ethisch-praktische Typus der Sokratik „in philosophischer Vertiefung" nach Strümpells, Rib-

bings, Zieglers Muster will ihm nicht genügen (S. 258, 259). Ethisch sei zwar „die unbewußte Sokratische Persönlichkeit“, aber der sprechende Sokrates sei im letzten Grunde nicht Ethiker, sondern „Dialektiker“ (S. 258). Der „Rationalismus oder Logizismus“ in der Sokratik sei stärker als der „Ethizismus“ (S. 263). Der Behauptung gegenüber, die Sokratische Philosophie sei ihrer Grundlage, ihrem vorwiegenden Charakter nach Ethik, möchte Joël die Sokratik vielmehr als „ethisierenden Rationalismus“ bezeichnen, weil der „Rationalismus“ sich darin als das primäre, der „Ethizismus“ als das akzidentelle Element erwiese (S. 182). Sokrates bedeute „eine Revolution in der Philosophie“, insofern er nämlich „die Herrschaft der theoretischen Vernunft über die Praxis“, d. h. „den Theoretizismus oder Rationalismus“ begründet habe (S. 175).

Wenn man das hört, möchte man meinen, daß eine theistische Gesinnung für einen Ethiker solcher Art nichts weniger als selbstverständlich wäre. Das hat auch Joël empfunden; aber da ihm zugleich im Prinzip der theistische Standpunkt des Sokrates als unanfechtbare geschichtliche Tatsache galt, half er sich damit, daß er den Sokratischen Rationalismus als unvereinbar mit dem Atheismus hinzustellen suchte. Demgemäß argumentiert er, Sokrates hätte „um die Transzendenz aus der Ruhe der Überlieferung aufzustören“, d. h. um einen „Angriff auf die Existenz der Gottheit“ zu unternehmen, „mehr Physiker und Revolutionär“ sein müssen. Daß Sokrates soviel Physiker und Revolutionär nicht gewesen sei, möchte Joël mit der Sokratischen „Definitionsmethode“, die wohl das „Sicherste“ sei, was wir von Sokrates wüßten, begründen. Während nämlich der Revolutionär nach dem ὅτι und διὰ τί, also nach dem Daß und Warum frage, habe Sokrates stets nur nach dem τί ἐστι, also nach dem Was gefragt (S. 70).

Die Unhaltbarkeit dieser ganzen Auffassung wird sich uns allmählich mit völliger Deutlichkeit ergeben. Soweit der von Joël sogenannte ethisierende Rationalismus des Sokrates, was nur ein anderer Ausdruck für Tugendwissenslehre ist, in Frage kommt, wies ich schon früher darauf hin, daß Joël damit die

herkömmliche Auffassung der Sokratischen Tugendlehre auf die Spitze getrieben hat. Und was die sogenannte Definitionsmethode des Sokrates betrifft, so werde ich später ausführlich zeigen, daß sich der echte Sokrates mit der Frage nach dem „Was" durchaus nicht begnügt hat, sondern in revolutionärster Weise auf das „Daß" und „Warum" ausgegangen ist.

Wie windig es übrigens mit dem von Joël gemeinten Sokratischen Theismus bestellt ist, erhellt aus der Erklärung, Sokrates hätte „die Einheit des Ethischen und Religiösen in der sittlichen Weltordnung, speziell vielleicht auch in den sich selbst schützenden ungeschriebenen Gesetzen" erkannt (S. 169). Und wenn Joël ferner sagt: „Das Gute war der Gegenstand seines Gebets, und der ethische Wert des Menschen galt ihm höher als die Strenge des Ritus und die Menge der Opfer" (S. 169), so mag er sich doch nicht verhehlen, daß auch dieses Beten des Sokrates „einfach um das Gute" ein Schlag gegen die traditionelle Frömmigkeit gewesen sei, indem „die allgemeine Formel im Gebet statt der besonderen Wünsche zwar eine ethische Erhebung der Gottheit, aber eine Verflüchtigung des intensiv persönlichen Charakters des Gebets" (S. 91) bedeute.

So zutreffend diese letzte Bemerkung sicherlich ist, darf man doch fragen, ob denn ein solches Beten gar soviel zu bedeuten habe, daß nicht auch ein Xenophon dessen fähig gewesen wäre. Warum sollte sich nicht Xenophon selbst von der im Gebete liegenden Betätigung des Aberglaubens in ihrer rohesten Form so weit emanzipiert haben? Freilich ist man dann genötigt, den Schnitt zwischen echtem und Xenophontischem Sokrates so zu führen, daß ein des Atheismus ziemlich verdächtiger Sokrates zum Vorschein kommt. Ein atheistischer Sokrates ist aber offenbar Joël ebensowenig sympathisch als einem Forchhammer oder Gomperz, weshalb er ihn wie diese lieber unentdeckt ließ. Gleichwohl bedeutet seine Schnittführung einen anerkennenswerten Fortschritt, den man um so höher anzuschlagen sich gedrungen fühlt, wenn man damit die immer und immer wieder sich erneuernden Versuche vergleicht, die Geschichtlichkeit des

Xenophontischen Sokrates sowohl in Bezug auf die Gottgläubigkeit, als auch in allem übrigen soviel als möglich zu retten.

Der neueste Rettungsversuch dieser Art ist der von Döring unternommene. Wenn man jedoch die vielen kritischen Einschränkungen, die sich Döring dabei gestattet hat, in gehöriger Weise berücksichtigt, so findet man, daß sein eigener Glaube an die Glaubwürdigkeit Xenophons als Philosophiehistoriker in Wirklichkeit auf recht schwächlicher Unterlage ruht.

Wie Döring mit Recht bemerkt, ist der Zustand, worin sich das Problem der Sokratischen Lehre, dieses „verzwickte und von Anfang an verdunkelte Problem der Sokratik", noch immer befindet, „einigermaßen beschämend für die Geschichte der Philosophie und die gesamte Geschichtswissenschaft überhaupt" (Die Lehre des Sokrates, S. III). Nicht nur beim größeren Publikum der Gebildeten, sondern auch in Fachkreisen bei den Historikern der Philosophie finde sich keine „übereinstimmende scharf umrissene Auffassung der philosophischen Leistung des Sokrates (S. 5 u. 6). Das Altertum sei überhaupt nicht zu einer historisch pragmatischen Auffassung seiner Philosophie gelangt und habe schon deshalb auch einen Sokrates in diesem Entwicklungsgange nicht die ihm zukommende Stelle angewiesen, ihn nicht konkret zu rubrizieren, nichts Rechtes mit ihm anzufangen gewußt (S. 609). Aber mit Sokrates stehe es in dieser Beziehung besonders schlimm. Ein eigentümliches Mißgeschick der Verdunkelung eines anfangs gewiß für den Kreis der Näherstehenden deutlichen und sicheren Tatbestandes walte über dem Wirken dieses Mannes; entweder sei nie ein objektiv zureichender Bericht in die Öffentlichkeit gelangt, oder er sei, ohne für uns nachweisbare Spuren zu hinterlassen, wirkunglos verhallt (S. 544).

Der „neue Weg", die „bisher noch unversuchte Methode". wodurch Döring das Problem der Sokratik seiner Lösung entgegenführen möchte, läuft auf nichts anderes, als auf Zugrundelegung der Xenophontischen Memorabilien als angeblich einzig verläßliche Quelle hinaus. Die Memorabilien seien „der Intention wie der Ausführung nach eine objektiv historisch gehaltene

Quelle und die einzig derartige, die wir noch besitzen", eine nach streng einheitlichem Plane entworfene und durchgeführte Apologie des Sokrates, die schon als solche den historischen Boden nicht habe verlassen dürfen (S. III) und „den Charakter eines durchaus historischen Referates" beanspruche (S. 345, 71).

Die „volle geschichtliche Objektivität", die Einheitlichkeit Geschlossenheit und Anstoßfreiheit", den „inhaltlichen Reichtum" der Memorabilien kann er nicht genug hervorheben (S. 80). Die „geschichtliche Objektivität sowohl der Intention, als dem Vermögen nach sei der Punkt, der Xenophon von Platon unterscheide und zum Historiker der Sokratik befähige (S. 76). Xenophon heißt deswegen sogar „der erste Historiker der Philosophie", in dem sich zuerst das Vermögen „rein objektiver Erfassung und Berichterstattung" auf dem Gebiete des Gedankens geregt habe (S. 76).

Aber unter welchen Einschränkungen geschieht das alles!

Ein „Apologet im großen Stile" sei Xenophon freilich nicht. „In kleinlich advokatischer Weise" habe er die Differenzen verhüllt, die zwischen den herkömmlichen religiösen Vorstellungen und den Überzeugungen des Sokrates bestanden hätten (S. 347). Ein „idealer Verteidiger" stelle, von dem unvergänglichen Wahrheitsgehalte im Wirken und Streben des Verteidigten rückhaltlos überzeugt, diesen Wahrheitsgehalt heraus, unbekümmert um die platten und niedrigen Neigungen der inferioren Masse und zeige dadurch, daß der Verteidigte durch den Kern seines Strebens die Anerkennung der Besten unter den Zeitgenossen und der Nachfolger verdiene (S. 348). Ein solcher Verteidiger, „ein Verteidiger in diesem großen Stile" sei Xenophon nicht (S. 349). Seine Verteidigung sei in der einen Beziehung „diplomatisch berechnend", in der andern „banausisch und geistlos, freilich auch das teilweise aus Berechnung" (S. 350). Er soll auch noch absichtlich in wohlmeinendem Interesse teilweise ein Vertuschungssystem geübt haben (S. 540). „Absichtliche Zurückhaltung" habe ihn zur Verdunkelung wesentlicher Punkte der Sokratischen Lehre geführt (S. 350). So halte er besonders mit den politisch-refor-

matorischen Tendenzen des Sokrates sorgfältig hinter dem Berge (S. 349).

Außer am guten Glauben soll es dem Vater der Geschichte der Philosophie auch am nötigen Verständnis so ziemlich gefehlt haben. Er leide an dem Unvermögen die „Sokratische Lehre im ganzen als einheitliches System und die feineren Begriffe und Gedankenzusammenhänge im einzelnen mit genügender Schärfe zu erfassen“ (S. IV. 78, 360). Wenn er aber auch die philosophische Befähigung nicht besitze, die ihn instandsetzen könnte, „das historisch aufgefaßte und festgehaltene Material in seiner Tiefe und in seinem systematischen Zusammenhange zu erfassen“, so sei er doch „ein Spediteur, der uns eine Ware überliefert, deren wahre Beschaffenheit er selbst nur unvollkommen kennt, die er aber ehrlich und zuverlässig weiterbefördert“ (S. 78) und bleibe einmal „derjenige Autor, der allein das urkundliche Material für die Lehre des Sokrates bietet und an den wir uns daher in dieser Frage ausschließlich zu halten haben“ (S. 79).

Wenn Xenophons Mitteilungen so teilweise zu einer Art „unbeabsichtigter Geheimschrift“ geworden seien, so müsse dazu der Schlüssel erst entdeckt werden, was für Döring so viel heißt, als daß das urkundliche Material einer „besonderen Bearbeitung“ unterzogen werden müsse, um dem gewünschten Zweck einer Rekonstruktion der ursprünglichen systematischen Zusammenhanges der Sokratischen Lehre dienen zu können. So entstehe die schwierige Aufgabe, gleichsam über Xenophons Kopf weg, in seinen Aufzeichnungen „den von ihm selbst nicht verstandenen inneren Zusammenhang der Sokratischen Gedanken“ zu entdecken, „aus seinen Mitteilungen mehr herauszulesen, als er selbst darin gefunden und gedacht hat“ (S. 78, 79). Übrigens gesteht Döring „bereitwillig“ zu, daß für seine Auffassung des Sokratischen Gedankensystems „ein äußeres Zeugnis“ nicht beigebracht werden könnte, möchte uns aber gleichwohl zumuten, dieses „Manko“ nicht so sehr in Anschlag zu bringen, weil sich ebensowenig Gegeninstanzen beibringen ließen, und weil wir überhaupt außer Xenophons Denkwürdigkeiten

eigentlich historische Zeugnisse über die ganzen in Betracht kommenden Vorgänge nicht besäßen (S. 543).

Nach alldem möchte man erwarten, daß Dörings Sokrates eine ausgesprochen theistische Miene im Stile athenischer Orthodoxie zeigen müßte. Wir hörten jedoch schon, daß Xenophon die zwischen den herkömmlichen religiösen Vorstellungen und den Überzeugungen des Sokrates bestandenen Differenzen in kleinlich advokatischer Weise zu verhüllen gesucht hätte. Dementsprechend heißt es bei Döring weiter: Daß Sokrates kein altgläubiger, den priesterlichen Autoritäten sich blindlings unterwerfender Athener war, der den ganzen herkömmlichen Götterkreis mit allen daran sich anschließenden Deisidämonien buchstäblich und autoritativ akzeptierte, folgt schon aus seiner kritischen, nur der Vernunftüberzeugung ein Recht einräumenden Philosophennatur" (S. 346). Dazu folgt dann später wieder die Einschränkung: „Fassen wir das Ganze zusammen, so besteht die wahre Frömmigkeit nach Sokrates einesteils in der unbefangenen Beobachtung der Kultusgebräuche nach dem staatlichen Herkommen, in der Darbringung von Opfern nach dem Maße des Vermögens, im Gebet um das Gute überhaupt, andernteils in der Vollbringung des Guten und Meidung des Schlechten aus Scheu vor der Ungnade und Strafgewalt der Götter (S. 447).

Wie also für Joël das Vertrauen zu Aristoteles, so ist für Döring das Vertrauen zu Xenophon kritisches Axiom. So groß die Einseitigkeit im einen wie im anderen Falle ist, hatte sie doch auch ihre guten Folgen. In Bezug auf die richtige Erfassung des Wesens der Sokratischen Philosophie ist die einseitige Bevorzugung der Autorität des Aristoteles der ungleich schwerer wiegende Fehler, neben dem der in der gleich einseitigen Bevorzugung Xenophons liegende wenig ins Gewicht fällt. Hinsichtlich der kritischen Beurteilung der Xenophontischen Nachrichten über die Sokratische Theologie aber wurde Joël ersichtlich gerade durch die Einseitigkeit seines Standpunktes befähigt, besser als Döring zwischen Sokratischem und Xenophontischem zu unterscheiden. Im Gegensatze zu Döring, der den Lebensweisheitscharakter der Sokratischen Philosophie ge-

treuer als irgend einer seiner Vorgänger zur Darstellung gebracht hat, liegt, wie ich glaube, das Hauptverdienst der Joëlschen Sokratesforschungen in dem Nachweise, daß die Memorabilien „weniger historisch als literarisch-fictiv“ zu nehmen sind.

Was mich betrifft, stehe ich auf dem Standpunkte, daß, ganz im allgemeinen genommen, weder mit Joël den Aristotelischen Notizen, noch mit Döring den Xenophontischen Memorabilien ein größerer Zeugniswert als der Platonischen Apologie und den Aristophanischen Wolken beizumessen ist, sondern daß alle vier „weniger historisch als literarisch-fictiv“ genommen werden müssen. Im einzelnen hat man freilich bald der einen, bald der anderen Quelle den Vorzug zu geben. Bezüglich der uns zunächst interessierenden Stellung des geschichtlichen Sokrates zu aller Theologie behaupte ich und will ich im folgenden den Beweis dafür erbringen, daß Aristophanes den Sokrates, indem er ihn als radikalen Atheisten zeichnete, am getreuesten dargestellt hat. Selbstverständlicherweise kann das bei der unsicheren Beschaffenheit des Quellenmaterials nur ein Indizienbeweis werden.

Die Annahme, daß Sokrates ein altgläubiger Athener gewesen sein könnte, scheint mir schon durch das Dasein der zahlreichen Sokratesbilder mit aufklärerischen, freigeisterischen, rationalistischen Zügen genügend widerlegt zu werden. Denn die Bilder dieses Typus sind unstreitig mit kritisch gewissenhafterer Berücksichtigung der Quellen als jene vom streng theistischen Typus entworfen. Ebenso unbestreitbar ist aber auch die Tatsache, daß alle Bilder des Mittelstellungs-Sokrates den Eindruck des willkürlich Zurechtgemachten und deswegen Unbefriedigenden hervorbringen, sowohl für sich allein betrachtet als besonders, wenn man sie in größerer Zahl neben einander stellt. Mir wenigstens erging es so, und anderen muß es ebenso ergangen sein, da sie sich sonst doch wohl nicht um eine kritisch befriedigendere Gestaltung der das Verhältnis des Sokrates zu aller Theologie zum Ausdruck bringenden Züge so emsig bemüht hätten. Je mehr ich dann selbst das Quellenmaterial studierte, desto mehr drängte sich mir der Gedanke auf, daß

Sokrates weder Altgläubiger, noch Mittelstellungsmann, sondern radikaler Atheist gewesen sei und dieser Gedanke ist allmählich zu meiner festen Überzeugung erwachsen.

Indem ich jetzt zum quellenmäßigen Nachweise dieses Sachverhaltes übergehe, will ich zuerst die näheren Indizien im Zusammenhange darlegen, während die entfernteren Indizien im Anschlusse an die Behandlung der übrigen auf Sokrates bezüglichen Probleme zur Sprache kommen sollen.

III. Atheismus der Bildungssphäre, worin Sokrates mit seiner Philosophie wurzelt.

Auch wenn es unbestrittene Tatsache wäre, daß unter den Begründern griechischer Naturwissenschaft und eigentlicher Philosophie (im Sinne systematischer Lebensweisheitsbestrebungen) viele Atheisten gewesen seien, ganze Atheisten, wenigstens im Herzen, und daß Sokrates die Grundlagen seiner Bildung lauter solchen atheistisch gesinnten Lehrern mittelbar oder unmittelbar verdankt habe, so würde daraus allein der Atheismus des Schülers noch nicht notwendig zu folgen brauchen. Möglicherweise könnte ja Sokrates gerade wegen seines in den Schülerjahren blind eingesogenen Atheismus später in den Meisterjahren mit desto lebendigerem, weil auf dem Boden selbständigen Denkens gediehenem Eifer zu den Fahnen eines mehr oder weniger verklärten Theismus übergetreten sein. Wenn sich uns aber der alte, des radikalen Atheismus und seiner Propaganda bezichtigte Sokrates als ein solcher Atheist verraten sollte, so erhellt ohne weiteres, daß dann die Tatsache seiner in atheistischem Geiste erfolgten Vorbildung die Bedeutung eines verläßlichen Anzeichens für lebenslänglich konsequente Festhaltung eines atheistischen philosophischen Standpunktes gewinnen würde.

Zunächst fragt es sich jedoch, ob Sokrates auch tatsächlich bei wirklichen Atheisten in die Lehre gegangen sei.

Wenn Forchhammer, Windelband, Gomperz zugeben, daß ketzerische Lehre sich schon vor Sokrates in Anaxagoras, Diagoras und anderen hervorgewagt, daß Sokrates die Zerstörung der alten Überzeugungen schon vorgefunden habe, daß der Standpunkt der mythischen Volksreligion in den Kreisen der Philosophen überhaupt ein schon lange vor Sokrates überwundener gewesen sei, so wollen sie und alle, die sich in ähnlichem Sinne äußern, damit in der Regel doch nicht zugleich behaupten, daß jene vorsokratischen Freigeister und Aufklärer sämtlich oder größtenteils radikale Atheisten gewesen seien. Sie sollten nur nicht göttergläubig im Sinne griechischer Volksanschauung gewesen sein und statt dessen sei es einem weniger anthropomorphistischen Theismus, sei es einem aller Personifizierung des Göttlichen sich entschlagenden Pantheismus, kurz irgend einer Mittelstellungs-Theologistik gehuldigt haben.

Für manche Denker der vorsokratischen Zeit, wie für die Pythagoreer und Eleaten, trifft das ja auch vollkommen zu. Aber man sträubt sich die Tatsache gelten zu lassen, daß es in jener Periode auch ganze Atheisten gegeben hat. Schon im Altertum hat man diese Tatsache durch theistisch lautende Unterschiebungen ins Gegenteil zu verkehren unternommen. Die gewissenhaftere moderne Geschichtsforschung hat allmählich auch hier den Wirklichkeitsboden ziemlich frei gelegt, so daß nicht mehr viel zu leisten übrig bleibt.

So künstlich die alte Unterscheidung zwischen einem jonischen, mit Thales beginnenden und einem italischen oder dorischen mit Pythagoras beginnenden Denker-Stammbaum im allgemeinen ist, erscheint sie doch von gewissen Gesichtspunkten, wie wenn man das Verhältnis dieser Denker zum Volksglauben ins Auge faßt, nicht so unangebracht. Es zeigt sich nämlich, daß die „Jonier“ im Prinzip Atheisten sind, während die „Dorier“ bald mehr als Theistler, bald mehr als Atheistler sich darstellen; das gilt ohne Einschränkung bis auf Sokrates, der besonders in dieser Hinsicht ein unmittelbarer Schüler des Archelaos und dadurch ein mittelbarer Schüler des Anaxagoras,

des Anaximenes, des Anaximander und des Thales genannt werden kann.

Ob Thales Atheist oder nicht gewesen sei, ist eine alte, noch immer schwebende Streitfrage, die sich bei der Spärlichkeit und Unsicherheit der vorhandenen Nachrichten niemals in jeden Zweifel ausschließender positiver Weise entscheiden lassen wird. So sehr die für Atheismus sprechenden Gründe überwiegen, wird es doch nie an Leuten fehlen, die, im Hinblicke auf gewisse, einen theistischen Standpunkt bezeugende Belege, um so eher das Bedürfnis empfinden, Thales für den Theismus, was man so heißt, zu retten. Auf dieses schon im Altertum vorhandene Bedürfnis ist es zurückzuführen, daß dem Thales Aussprüche unterschoben wurden, die auf ein theistisches Bekenntnis hindeuten sollten und in diesem Sinne von manchen Gelehrten noch immer als willkommene geschichtliche Belege angesehen und verwendet werden. Obschon nun die moderne kritische Geschichtschreibung sich von diesen Fälschungen nicht mehr beeinflussen läßt, scheut sie sich gleichwohl, den Atheismus des Thales unumwunden einzuräumen, wofür Zeller ein bezeichnendes Beispiel darbietet.

Das richtige sei ohne Zweifel, meint Zeller in einer Anmerkung seiner „Philosophie der Griechen", daß Thales weder Theist noch Atheist gewesen sei, „weder in seinem religiösen Glauben, noch in seiner philosophischen Ansicht, denn jener ist griechischer Polytheismus, diese pantheistischer Hylozismus" (I. 192). Im Texte sucht er die Grundlosigkeit der Annahme zu erweisen, daß Thales den Stoff von einer Weltseele, einem Geiste oder einer Gottheit unterschieden hätte (I. 189—192 — Grundriß d. Gesch. d. griech. Phil. S. 33), woraus aber nicht gefolgert werden dürfe, daß Thales persönlich an keinen Gott und an keine Götter geglaubt hätte (I. 190). Vielmehr sei zu vermuten, daß er sich seinen Urstoff zwar lebendig und zeugungskräftig gedacht, dabei aber den Götterglauben seines Volkes geteilt und auf die Naturbetrachtung angewendet habe (I. 192).

Danach soll Thales also einerseits zwar kein Theist im Sinne Zellers, d. h. kein Bekenner eines einzigen Gottes, aber

griechischer Polytheist gewesen sein, andererseits soll er sich seinen Urstoff schon in völlig monistischer Weise gedacht haben. Ein polytheistischer Monist! Diese Worte fügen sich freilich leicht aneinander; aber ist es glaublich, daß die damit bezeichnete geistige Mißgeburt jemals gelebt und noch dazu ein Denkerleben geführt haben sollte? Mag man immerhin in einem Atheisten ebenfalls eine solche Mißgeburt oder wenigstens einen geistigen Invaliden erblicken, so ändert das doch nichts an der Tatsache, daß es Atheisten zu allen Zeiten gegeben hat.

Bei Anaximander und Anaximenes läßt sich ihr atheistischer Standpunkt so wenig verstecken, daß sogar Zeller, gegen Röth polemisierend, der Anaximanders Lehre vom Unendlichen ins Theologische umzudeuten versuchte und Anaximenes den ersten Spiritualisten nannte, sich zu folgender Erklärung herbeizulassen gezwungen sieht: Wenn von Anaximenes wie von Anaximander gesagt werde, „er habe seinen Urstoff für die Gottheit erklärt, so mag zwar dahingestellt bleiben, ob er dies ausdrücklich getan hat, ja es ist dies deshalb unwahrscheinlich, weil er ebenso, wie sein Vorgänger, die Götter zu den Gewordenen rechnete, aber der Sache nach ist es nicht unrichtig, weil auch ihm der Urstoff zugleich die Urkraft und insofern die schöpferische Ursache der Welt war“ (I. 243, vgl. auch S. 218).

In Betreff des Anaxagoras bemerkte ich schon früher, daß wir es in seinem Falle am wahrscheinlichsten mit simulierter Doxosophilis theologistica zu tun haben. Dafür spricht auch die Tatsache, daß ihm noch in seinen alten Tagen ein Asebie-Prozeß, der ihm bei einem Haare das Leben gekostet hätte, angehängt werden konnte, wozu es einem wenn gleich nur „halben Theologen“ gegenüber wohl kaum gekommen wäre. Denn alles theistelnden Firlefanzes entkleidet, ist der Nus des Anaxagoras dasselbe, was aufrichtigere Atheisten wie Diogenes von Apollonia und Archelaos „Luft“ nannten.

Was den Atheismus eines Leukippos, Hippon, Idäos, Demokrit betrifft, so folgt er aus ihrem entschiedenen Monismus ebenso klar, wenn nicht noch klarer als bei Thales, Anaximander und Anaximenes. Die von Demokrit dem volkstümlichen Götterglauben gemachten Konzessionen sind von der Art, daß man schon mit einem ungewöhnlichen Maße von Naivität gesegnet sein müßte, um darin ein Zeugnis für das Vorhandensein ehrlich theistischer Überzeugungen erblicken zu mögen. Am allerwenigsten waren in dieser Hinsicht die Athener hinter das Licht zu führen, was gewiß auch Demokrit, wenn er unter ihnen gelebt hätte, früher oder später in Form eines Asebie-Prozesses erfahren haben würde. In Betreff des Diogenes von Apollonia schweigt zwar die Überlieferung, warum es ihm in Athen beinahe an den Kragen gegangen wäre, aber was ist wahrscheinlicher, als daß dies seines Atheismus wegen geschehen sei, da auf seine Lehre in den „Wolken" des Aristophanes in unverkennbarer Weise, obschon ohne Namensnennung, Bezug genommen wird? Von des Kratinos Komödie „Die Allseher" wissen wir, daß darin der von den Alten mit dem Beinamen „Atheist" belegte Hippon als Oberallseher verrissen wurde.

Von Protagoras ist bekannt, daß er wegen seiner Schrift „Über die Götter" sich aus Athen flüchten mußte, während die Schrift selbst von Staats wegen in Beschlag genommen und verbrannt wurde. Nur der Eingangssatz ist uns davon erhalten geblieben, aber der spricht deutlich genug: „In Betreff der Götter vermag ich nicht zu wissen, weder daß sie sind, noch daß sie nicht sind; denn vieles hindert dies zu wissen, vor allem die Dunkelheit des Gegenstandes und die Kürze des menschlichen Lebens."

Das ist zwar kein glattes Bekenntnis zum Atheismus, aber ist es nicht sogenannter Agnostizismus, und was ist dieser anderes als praktischer Atheismus? So wurde Protagoras auch von den Athenern und vom ganzen Altertum, sowie den nachfolgenden Zeiten verstanden. Die erst im 19. Jahrhundert her-

vorgetretene Auffassung, daß Protagoras bloß „die Erkennbarkeit Gottes durch die Vernunft“ geleugnet, dagegen den „Götterglauben“ nicht angefochten oder auch nur in Zweifel gezogen haben sollte, hat den Philologen Lobeck zum Urheber. Dem „bedeutsamen Winke Christian August Lobecks folgend“, hat dann Gomperz die nähere Begründung dieser Auffassung zu geben versucht. Da falle zuerst das wiederholte und durch seine Wiederholung stark betonte Wort „Wissen“ in die Augen. Zwischen „Wissen“ und „Glauben“ hätten die Alten auf religiösem Gebiete ganz so streng unterschieden, wie wir es zu tun gewohnt seien. Das Wort nomizein (glauben), womit auch der gewöhnliche Sprachgebrauch vor allem die Annahme des Götterdaseins zu bezeichnen pflegte, habe mit wissenschaftlicher Erkenntnis ganz und gar nichts gemein. Der Hinweis auf die „Dunkelheit“ als ein Erkenntnishindernis besage nicht mehr und nicht weniger, als daß die Götter nicht einen Gegenstand direkter Sinneswahrnehmung bildeten. Wo uns aber die Wahrnehmung im Stiche lasse, dort trete der Schluß an ihre Stelle. Die Erinnerung an die Kürze der menschlichen Lebensdauer könne demnach nichts anderes bedeuten, als daß die knappe Zeitspanne, die unser Dasein umschließt, uns kein ausreichendes Erfahrungsmaterial zu Gebote stelle, um darauf die erforderlichen, das Dasein von Göttern erhärtenden oder abweisenden Schlüsse zu gründen. So weit reiche die sichere Auslegung des denkwürdigen Bruchstückes. Der Rest sei Mutmaßung. Nehme man den Umstand hinzu, daß Protagoras, wenn ein Jünger nach Beendigung seines Lehrkurses die Honorarforderung des Lehrers zu erfüllen sich weigerte, diesen ein Heiligtum betreten und dort eidlich erklären hieß, wie hoch er selbst den Wert des genossenen Unterrichtes veranschlage, sowie den weiteren Umstand, daß Platon dem Protagoras einen Mythos in den Mund gelegt habe, der von Anfang bis zum Ende von Göttern und ihrem Eingreifen in das Los des Menschengeschlechtes handle, so führe uns das alles zur Einsicht, daß nicht der Götterglaube, sondern die wissenschaftliche oder Vernunft-

Erkenntnis des Götterdaseins in jenem Bruchstücke in Frage stehe (Griechische Denker, I. 360).

Angenommen auch, daß Gomperz mit seiner Auffassung im Rechte wäre, so ist doch nicht zu leugnen, daß ein skeptischer Standpunkt, wie der angeblich von Protagoras eingenommene, für jeden zu entschiedenerem Denken Veranlagten vortrefflich geeignet ist, die Vorschule zum radikalen Atheismus zu bilden.

Die allerdings schlecht verbürgte Nachricht, daß Prodikos von den Athenern wegen Verderbung der Jugend zum Schierlingsbecher verurteilt worden wäre, würde recht gut zu seiner Lehre stimmen, daß die Götter Personifikationen der Himmelskörper, der Elemente, der Feldfrüchte, überhaupt der für den Menschen nützlichen Dinge seien. Wenn die Nachricht als ungeschichtlich zu verwerfen sein sollte, so müssen dann eben ganz besondere Verhältnisse obgewaltet haben, daß einem sich in der Kritik des Götterglaubens so viel weiter als Protagoras vorwagenden Sophisten das Schicksal des gleichfalls als Jugendverderber verurteilten Sokrates erspart geblieben ist. Wahrscheinlich war Prodikos so vorsichtig, seine ketzerischen Ansichten nur im vertrautesten Schülerkreise, dem Xenophon nicht angehört haben dürfte, laut werden zu lassen. Ich erwähne das deswegen, weil Gomperz meint, es wäre sonst nicht zu begreifen, daß ein von so tiefer Frömmigkeit erfüllter Mann wie Xenophon des Prodikos nur in rühmenden Worten gedenke, wenn dieser nicht, anstatt die Realität des Göttlichen schlechterdings bestritten zu haben, „fast sicherlich“ „ein eigentlich objektes Urbild“ der Religionsvorstellungen angenommen hätte; und empfehle sich die Annahme, „daß die in jenem Erklärungsversuch enthaltene polemische Spitze gegen die Götter des Volksglaubens gerichtet, nicht aber das All jedes göttlichen Inhalts zu entkleiden bestimmt war.“ Ebensowenig Überzeugungskraft besitzt das andere von Gomperz geltend gemachte Argument, daß ein namhafter Vertreter der durchweg pantheistisch gesinnten Stoa, des Schulgründers Zenon Lieblingsjünger Persäos, in seinem Buche „Über die Götter“ die Lehre

des Prodikos über den Ursprung des Götterglaubens gebilligt habe (Griech. Denker I. 346). Diese Billigung begreift sich ganz einfach aus der pantheistischen, dem Atheismus jedenfalls viel näher als dem griechischen Volksglauben liegenden Gesinnung des Stoikers. Möchte aber Prodikos selbst auch, was man so heißt, pantheistisch gesinnt gewesen sein, so bleibt doch wahr, daß seine Auffassung über den Ursprung des Götterglaubens den Keim des radikalen Atheismus in noch entwickelterer Gestalt als der Skeptizismus des Protagoras in sich enthält. So dachte auch Cicero: „Was für eine Religion hat denn Prodikos von Keos mit seiner Lehre, daß man die dem menschlichen Leben nützlichen Dinge unter die Götter gerechnet habe, am Ende übrig gelassen“ (De nat. deor I. 42)?

Der entschiedenste und deshalb im ganzen Altertum am meisten berüchtigte Atheist war Diagoras von Melos, der es bei Angriffen gegen den Theismus im allgemeinen nicht bewenden ließ, sondern zugleich besondere religiöse Einrichtungen, wie das Mysterienwesen, in einer Schrift mit dem bezeichnenden Titel „Die zermalmenden Reden“ der freimütigsten Kritik unterwarf, weshalb denn auch von den Athenern ein Steckbrief gegen den flüchtig gewordenen erlassen wurde, worin für Einlieferung des Getöteten ein Talent, für Einlieferung des Lebenden das Doppelte ausgesetzt war. Daß er auch sonst kein gewöhnlicher Mann gewesen ist, wird uns von Älian mehr verraten als berichtet. Wir erfahren nämlich von ihm, daß der wirkliche Urheber der so vortrefflichen Gesetze der Mantineer nicht der dafür ausgegebene ehemalige Faustkämpfer Nikodoros, sondern niemand anders als Diagoras gewesen sei. Obschon er über Nikodoros, sagt der auf einmal Gewissensbisse verspürende fromme Autor weiter, noch mehr zu berichten wüßte, wolle er sich mit dem Angeführten begnügen, um nicht den Schein zu erwecken, als beabsichtige er dem Götterfeinde Diagoras eine Lobrede zu halten (Vermischte Erzählungen, II. 22, 23).

Wodurch uns Diagoras noch besonders interessant erscheint, ist der Umstand, daß Sokrates in den „Wolken“ des

Aristophanes der „Melier" betitelt wird, womit auf seinen Atheismus als vom radikalen Kaliber des Meliers Diagoras angespielt werden soll. So offenbar dies der Sinn der Anspielung ist, hat es gleichwohl an einem Versuche, ihn hinwegzuinterpretieren, nicht gefehlt; Sorel meint nämlich, „Melier" bedeute hier nichts anderes als „Hungerleider", indem er sich auf die infolge der Belagerung von Melos entstandene Redensart „melische Hungersnot", sowie auf die Hungerleidergestalt des Sokrates berufen möchte (Le procès de Sokrate, p. 52). Dieses Interpretatationskunststück ist jedoch insofern sehr lehrreich, als es zeigt, wohin sich die Beflissenheit, Indizien des Sokratischen Atheismus zu tilgen, versteigen mag. Meines Wissens hat Sorel damit auch bei keinem anderen Autor, nicht einmal bei dem für solche Winke empfänglichen Gomperz, das leiseste Echo gefunden. Gomperz findet es nur schwierig, mit der Angabe Diodors, daß der Steckbrief gegen Diagoras im Jahre 415 erschienen ist, die Aristophanische Anspielung zusammenzureimen wonach die unfromme Gesinnung des Meliers schon im Jahre 423 ein Gegenstand allgemeiner Kenntnis gewesen sein müßte. Diese Schwierigkeit löst sich in einfachster Weise, wenn Diagoras eben schon im Jahre 423 nicht mehr der von Gomperz in den Vordergrund gestellte fromme Dithyrambendichter gewesen ist, der durch ein an ihm begangenes und ungestraft gebliebenes Unrecht zum Zweifler an der göttlichen Gerechtigkeit geworden sein sollte (Griech. Denker, I. 328, 463).

Ein offizielles Zeugnis für die Existenz von Atheisten im Athen des perikleischen Zeitalters bildet die von Diopeithes im Jahre 432 beantragte Bestimmung, daß in Zukunft gegen alle, „die an die göttlichen Dinge nicht glauben oder Lehren über die Himmelserscheinungen aufstellen" das für schwere Staatsverbrechen vorgeschriebene Verfahren in Anwendung zu bringen sei (Plutarch, Perikles 32). Ganz augenscheinlich werden hier zwei Klassen von Atheisten unterschieden: die Klasse der Atheisten, die keine Naturforscher sind, und die Klasse der Naturforscher, die von Berufswegen als Atheisten angesehen werden. Daß dies gemeint ist, beweist auch die Stellung, die

die Atheisten in grammatischer Hinsicht vor den Naturforschern einnehmen. Gegen den Atheismus und nicht gegen die Naturforschung als solche, wie Julius Schwarcz (Die Demokratie v. Athen, S. 216 f.) annimmt, war daher der Antrag des Diopeithes zunächst gerichtet. Es sollte ja doch, wie es bei Plutarch heißt, vermittelst des Anaxagoras der Verdacht auf Perikles hingelenkt werden. Wessen Perikles verdächtigt werden sollte, findet sich bei Plutarch nicht ausdrücklich angegeben, aber wir erfahren es von Markellinos, in dessen „Leben des Thukydides" es heißt, daß Perikles wegen des Eifers, den er als Schüler des Anaxagoras an den Tag gelegt habe, allmählich selbst für einen Atheisten gehalten worden sei. Wenn Diopeithes mit seinem Antrage nur den Zweck verfolgt hätte, der ungläubigen Naturforschung einen wirksamen Stoß zu versetzen, so würde er sich nicht gegen diejenigen, „die an die göttlichen Dinge nicht glauben oder Lehren über die Himmelserscheinungen aufstellen" sondern bloß gegen diejenigen, die Lehren über die Himmelserscheinungen aufstellten und an die göttlichen Dinge nicht glaubten, gewendet haben. Da es nun aber direkt auf Perikles und nur indirekt auf Anaxagoras abgesehen war, mußte der Antrag so lauten, daß alle Atheisten, ob sie Naturforscher waren oder nicht, getroffen werden konnten.

Daß Diopeithes wenigstens kein Verläumder gewesen ist, findet in dem von Platon über den Atheismus seiner eigenen Zeit Gesagten die vollste Bestätigung. Um seine diesbezüglichen Bemerkungen in den „Gesetzen" gehörig zu würdigen, muß man sich vor Augen halten, daß er selbst vor Abfassung dieser Schrift in theologischen Fragen einen Standpunkt einnahm, der im Grunde nichts anderes als ein mit der Ideenlehre poetisch verbrämter Atheismus ist, wie folgende von Zeller gegebene und daher gewiß unverdächtige Charakteristik zeigt: „Platos eigene Religion ist jener philosophische Monotheismus, für welchen die Gottheit mit der Idee des Guten zusammenfällt, der Vorsehungsglaube mit der Überzeugung, daß die Welt das Werk der Vernunft und das Abbild der Idee sei, die Gottesverehrung mit der Tugend und Erkenntnis" (Grundriß der

Gesch. d. griech. Philos. S. 139 — Vgl. Philosophie d. Griechen, II. 926—930). Zeller gibt auch unumwunden zu, daß Platon an die Existenz eines Zeus, Apollon u. s. w. nicht geglaubt habe und daß er selbst da, wo er diese Götterwesen scheinbar anerkenne, so von ihnen spreche, daß man wohl sehe, er halte sie für nichts weiter als für mythische Gebilde (Philos. d. Griech. II. 931). Zum Unterschiede davon geht in den „Gesetzen“, um wiederum Zeller den Sachverhalt beglaubigen zu lassen, Platons Religion „in keiner Beziehung über jene nach ethischen Gesichtspunkten gereinigte Volksreligion hinaus, welche in der Republik nur der Masse als Ersatz für die Dialektik bestimmt war“ (Grundriß d. Gesch. d. griech. Philos. S. 142).

Ausdrücklich wird in den „Gesetzen“ der radikale Atheismus, nach dessen Lehre es überhaupt keine Götter gebe, von jener Eorm des praktischen Atheismus unterschieden, wonach es zwar Götter gebe, ohne daß sie sich aber um die menschlichen Angelegenheiten bekümmerten (X. 888).

Uns interessieren hier nur die Äusserungen über den radikalen Atheismus. Dieser wird als eine Krankheit hingestellt (X. 888), die entweder die Folge von praktischem oder von theoretischem Materialismus sei, je nachdem nämlich entweder die Gemüter durch einen zügellosen Hang zu Lüsten und Begierden auf die Bahn der Gottlosigkeit gerieten, oder je nachdem sich in den Köpfen eine schwere Unwissenheit festsetze, die den damit Behafteten als die größte Weisheit vorkomme, d. i. die Ansicht, daß alles nur ein Werk der Natur und des Zufalls sei, sowie daß die Götter nicht von Natur, sondern ein Werk menschlichen Übereinkommens seien, weshalb auch in jedem Lande je nach den dort herrschenden Gesetzen andere verehrt würden (X. 886, 888, 889, 908).

Am zweiten Übel trügen jene Weisen schuld, die zuerst die Lehre aufbrachten, daß Sonne, Mond und Sterne nichts weiter als eine Masse von Steinen, Erde und anderen leblosen Stoffen darstellten (X. 886, XII. 967).

Von den christlichen Atheistenhassern, denen Atheist und schlechter Kerl dasselbe zu bedeuten pflegt, unterscheidet sich

der Platon der „Gesetze“ dadurch, daß er einräumen mag, es könne jemand Atheist sein und gleichwohl eine natürliche Rechtschaffenheit des Charakters besitzen, die ihn schlechte Menschen hassen, die Ungerechtigkeit verabscheuen und die Rechtschaffenen lieben lassen werde. Nur werde sich ein Mensch dieser Art sehr freie Reden über Götter, Opfer und Eidschwüre erlauben, und andere, die daran glauben, verspotten, wodurch er, falls man ihn straflos gewähren ließe, leicht viele auf seine Seite brächte (X. 908).

Platon verhehlt auch nicht, selbst mit vielen radikalen Atheisten verkehrt zu haben, von denen seiner Angabe nach allerdings kein einziger bis in das Greisenalter bei seinem atheistischen Standpunkte verblieben wäre; nur die Meinung, daß es zwar Götter gebe, ohne daß sie sich jedoch um die Menschen bekümmerten, bleibe bei einigen wenigen zeitlebens bestehen (X. 888).

Leider hat er uns sämtliche Namen der ihm bekannt gewesenen Atheisten sorgsam verschwiegen. Dieser Umstand, im Zusammenhange mit der Bemerkung, daß im Laufe der Jahre sich alle Atheisten wieder ganz oder teilweise zum Theismus bekehrt hätten, scheint mir keine andere Erklärung zuzulassen, als daß Platon sich scheute, eine Handlung zu begehen, die sich wie Sykophantie ausgenommen hätte und unberechenbare Folgen für alle Freunde der Naturwissenschaft, ihn selbst miteinbegriffen, nach sich ziehen konnte. Denn Naturforschung und Atheismus gehörte in den Augen des athenischen Publikums auch noch in nachplatonischen Zeiten zusammen, und von seiner eigenen Zeit sagt Platon, es bestehe die Meinung, daß man über den höchsten Gott und das Weltall keine Forschungen anstellen dürfe und sich des Vorwitzes enthalten müsse, die Ursachen der Dinge ergründen zu wollen (VII. 821). Unter solchen Umständen war es schon sehr kühn von ihm, mit der Erklärung hervorzutreten, daß die Sternkunde schön und wahr, dem Staate nützlich und der Gottheit durchaus genehm sei (VII. 821), freilich nicht ohne die Orthodoxie mit dem Zugeständnis zu besänftigen, daß die Gestirne in der Tat keine toten Massen,

sondern beseelte, vernünftige Wesen, die sichtbaren Götter wären (XII. 967). Damit aber seine naturwissenschaftlichen Bestrebungen ja nicht mit denen der älteren Physiker zusammengeworfen würden, möchte er seine Athener noch außerdem glauben machen, daß er sich mit der Sternkunde nicht schon in seiner Jugend beschäftigt habe, sondern erst vor kurzer Zeit darin unterrichtet worden sei (VII. 821). Was sollte Platon mit derartigen Äußerungen sonst bezweckt haben, als sich vor der gefährlichen Verwechselung mit den atheistischen Naturforschern zu schützen? Und hatte er nicht alle Ursache dazu, da er sich von Anbeginn so weit außerhalb des Bodens des Volksglaubens gestellt hatte, daß nichts leichter gewesen wäre, als ihm einen Asebie-Prozeß anzuhängen?

Was uns bei der Lektüre der Platonischen Abrechnung mit dem Atheismus in den „Gesetzen“ besonders auffallen muß, ist der Umstand, daß des Sokrates und seines Standpunktes in theologischen Fragen mit keinem Worte gedacht wird. Würde Platon darüber geschwiegen haben, falls sich Sokrates wirklich um die Befestigung des Theismus irgendwie verdient gemacht hätte? Bezeichnet er nicht sogar die Lehre vom Wesen der Seele, worauf er seinen Gottesbeweis zu begründen versucht, ausdrücklich als eine neue Lehre (X. 892, 893, XII. 967)? Wie fern es ihm liegt, den Sokrates als Urheber dieser Lehre angesehen wissen zu wollen, geht auch daraus hervor, daß Sokrates in der „Apologie“, also angesichts des Todes, es dahingestellt sein lassen mag, ob der Tod ein empfindungsloses Nichtssein oder möglicherweise, wie gewöhnlich gesagt werde, eine Versetzung der Seele in ein Jenseits bedeute, während es in den „Gesetzen“ als Pflicht erklärt wird, dem Gesetzgeber zu glauben, die Seele sei als unser wahres Selbst vom Körper, der sie nur wie ein Schatten begleite, von Grund aus verschieden und müsse nach dem Tode zur Rechenschaftsablegung vor den Göttern erscheinen (XII. 959). Legt uns nicht vielmehr gerade die „Apologie“ und ebenso der „Euthyphron“ den Gedanken nahe, daß Platon bei der Schilderung der ebenfalls ungenannt gebliebenen atheistischen Spottvögel, die im übrigen die recht-

lichsten Menschen seien, am wahrscheinlichsten niemand anders als Sokrates in erster Linie im Auge hatte?

An der Verbreitung des Atheismus, auch in dessen entschiedenster Form, unter den wissenschaftlichen und philosophischen Kreisen Griechenlands während der vorsokratischen Zeit ist sonach nicht im geringsten zu zweifeln.

Was die Zeugnisse für die Tatsache betrifft, daß Sokrates mit seiner Philosophie in dieser atheistischen Bildungssphäre wurzelt, sind vor allem die von Diogenes Laërtius aufbewahrten Nachrichten über das Schülerverhältnis des Sokrates zu Archelaos zu nennen. Archelaos, der Lehrer des Sokrates, heißt es bei diesem Autor (II. 16), habe zuerst von Jonien weg die „physische Philosophie" nach Athen verpflanzt, und der „Physiker" sei er deswegen genannt worden, weil in der „physischen Philosophie" mit ihm ein Stillstand eingetreten sei, während Sokrates die „ethische Philosophie" eingeführt habe. Jedoch, heißt es von Archelaos weiter, scheine schon er sich mit ethischer Philosophie befaßt zu haben, da er über die Gesetze, sowie über das Schöne und Gerechte philosophiert hätte. Obschon also Sokrates, urteilt deshalb Diogenes Laërtius, das von Archelaos Empfangene eigentlich nur vermehrt habe, hätte man ihn doch als den ursprünglichen Erfinder hingestellt.

Von einer einzigen Ausnahme abgesehen, übergeht entweder die moderne Geschichtschreibung der Philosophie diese Angabe mit Stillschweigen, oder sie spricht mit Überweg von „unzuverlässigen Zeugen" (Gesch. d. Philos. I., 7. Aufl., S. 108), oder sie setzt sich mit Zeller darüber mit der Bemerkung hinweg, daß man sich den vermeintlichen Lehrer des Sokrates nicht ohne ethische Philosophie zu denken gewußt und nun die Bestätigung dieser Voraussetzung in Stellen gesucht habe, die ursprünglich einen anderen Sinn besessen hätten. Daß Achelaos, fügt Zeller hinzu, etwas Erhebliches für die Ethik getan haben sollte, werde schon durch das Schweigen des Aristoteles unwahrscheinlich, der seiner nicht einmal erwähne und die Hinwendung zur Ethik von Sokrates herleite (Philos. der Griechen, I. 1037 f.).

Die rühmliche Ausnahme bildet Gomperz mit seiner Erklärung, es sei kein ernstlicher Grund vorhanden, der „von einem verläßlichen und durchaus unbefangenen Gewährsmanne“, dem Tragödiendichter Jon von Chios in seinen „Reisebildern“ mitgeteilten Nachricht, daß Sokrates für die Philosophie von Archelaos gewonnen worden sei, den Glauben zu weigern. Als derjenige Anaxagoreer, der neben der Naturforschung auch Fragen des menschlichen Lebens in den Kreis seiner Betrachtung gezogen habe, scheine gerade Archelaos wie dazu bestimmt, den spekulativen Trieb in dem Geiste desjenigen zu wecken, der die Philosophie vom Himmel auf die Erde geführt, das heißt ihr die Erforschung des Menschen statt jener des Weltalls zum Ziele gesetzt habe (Griech. Denker, II. 37).

Ich vermag aber auch keinen ernstlichen Grund zu entdecken, weshalb nicht die von Diogenes Laërtius (II. 19) überlieferte Nachricht, daß Sokrates den Anaxagoras und den Damon „gehört“ hätte, ebenfalls auf Wahrheit beruhen sollen.

Daß die Schule des Anaxagoras ebensowenig als die des Archelaos eine Pflanzschule des Theismus war, bedarf nach dem früher Dargelegten keiner weiteren Begründung mehr. Dagegen erfordert Damons Persönlichkeit, der von den Geschichtschreibern der Philosophie bisher nicht die gebührende Beachtung geschenkt wurde, einige aufklärende Worte.

Was für ein Mann war also eigentlich dieser Damon?

„Ein berühmter Musiker und eine durch seine Verbindung mit Perikles auch politisch bedeutende Persönlichkeit“, das ist alles, was Zeller über ihn zu sagen hat (Philos. d. Griechen (II. 48).

Welcher Art Damons Beruf in Wahrheit gewesen ist, erhellt am klarsten aus dem, was Plutarch zur Kennzeichnung eines Kollegen Damons, namens Mnesiphilos, den Themistokles zum Lehrer hatte, mitteilt: Mnesiphilos sei weder ein Redner gewesen, noch habe er zu den Philosophen, die Physiker hießen, gehört, sondern er habe sich berufsmäßig mit der sogenannten Weisheit, worunter politische Geschicklichkeit und praktisches Wissen verstanden wurde, beschäftigt und so gewissermaßen

die Traditionen der Solonischen Schule bewahrt. Diejenigen, die dann später diese Weisheit mit Prozeßkünsten verbunden und bei ihrem Unterrichte das Schwergewicht nicht mehr auf die Lebensführung, sondern auf bloße Redefertigkeit verlegt hätten, seien Sophisten genannt worden (Themistokles, 2).

Wie Mnesiphilos hatte sich auch Damon vor allem mit dem Unterrichte in der „sogenannten Weisheit" beschäftigt, worauf die Bemerkung Plutarchs hinweist, daß Damon ein ausgemachter Sophist gewesen zu sein scheine, der seine Kunstfertigkeit, um sie vor dem Volke geheim zu halten, hinter dem Schilde der Musik zu verstecken gesucht habe (Perikles, 4).

Wie ich später zeigen werde, ist unter der „sogenannten Weisheit" des Mnesiphilos nichts anderes als Lebensweisheit, wozu auch die politische Geschicklichkeit von den Griechen gerechnet wurde, zu verstehen, dasselbe also, was anfangs und im ganzen Altertum wesentlich unter Philosophie verstanden wurde. Wer in älterer Zeit wie Solon und so viele andere ein Weiser hieß, wurde vom sokratischen Zeitalter angefangen mit immer steigernder Vorliebe Philosoph genannt.

Ein solcher Weiser oder Philosoph und, weil er Weisheitsunterricht erteilte, zugleich ein Sophist, das ist wie Mersiphilos auch Damon in erster Linie gewesen, was natürlich nicht ausschließt, daß er sich daneben als Musiker und Musiklehrer ausgezeichnet hat. Sonst wissen wir von ihm nur, daß er als ein Mann, der auf große Taten gesonnen und für die Tyrannis geschwärmt habe, durch das Scherbengericht aus Athen verbannt worden ist. Was sein Verhältnis zur Theologie betrifft, ist es am wahrscheinlichsten, daß er als Lehrer des Perikles und ausgemachter Sophist nicht weniger freien Anschauungen als ein Protagoras oder Prodikos ergeben gewesen sein wird. Zum Atheismus des Sokrates könnte daher auch in Damons Schule der Grund gelegt worden sein.

Außer Archelaos, Anaxagoras und Damon ist es noch besonders Prodikos, der in den Schriften der Alten als Lehrer des Sokrates erscheint. Platon läßt seinen Sokrates öfters auf dieses Schülerverhältnis als auf eine bekannte Tatsache an-

spielen. Nichts ist nun unwahrscheinlicher, als daß Sokrates bei Prodikos nur Vorträge über Synonimik gehört haben, nichts wahrscheinlicher, daß er ihn auch als Kritiker des Götterglaubens kennen gelernt haben wird, was um so eher anzunehmen wäre, wenn, wie Zeller meint, das angebliche Schülerverhältnis des Sokrates zu Prodikos im wesentlichen auf einen „freien persönlichen Verkehr“ zurückgeführt werden dürfte (Philos. d. Griech. II. 49).

Zu allen diesen Nachrichten stimmt vortrefflich, daß Sokrates ferner mit Protagoras und anderen „Sophisten“ viel verkehrt und auch jenem Kreise von Freigeistern, dessen Mittelpunkt Perikles und Aspasia bildeten, nicht fremd geblieben sein soll.

An Zeugnissen, daß Sokrates die Grundlagen seiner Bildung mehr oder weniger offenkundigen Atheisten zu verdanken hatte, ist also kein Mangel, und ihnen steht keine einzige als Gegenzeugnis zu verwendende Nachricht gegenüber. Wie schon bemerkt wurde, darf daraus allein noch nicht gefolgert werden, daß Sokrates selbst Atheist geworden und zeitlebens geblieben sein müsse. Wenn er es auch in jüngeren Jahren gewesen wäre, so könnte er sich ja immerhin in späteren Jahren wiederum dem Theismus in irgend einer Form zugewendet haben. Es wird sich indessen ergeben, daß kein Anhaltspunkt aufzufinden ist, der für eine solche Wandlung spräche, sobald man eben nur Geschichte und Legende ernstlich und aufrichtig auseinanderhalten mag.

IV. Der Atheismus im intimsten Kreise der Sokratiker als Anzeichen für den Atheismus des Sokrates.

1.

Euripides.

Den traditionellen theistischen Sokrates sich als Verehrer der Kunst des frommen Sophokles zu denken, hätte keine Schwierigkeit, aber bei ihm an eine besondere Vorliebe für

Euripides glauben zu sollen, ist einzig und allein unter der Annahme möglich, daß der geschichtliche Sokrates in der Hauptsache den von seinem Lieblingsdramatiker vertretenen Aufklärungsstandpunkt selbst geteilt hat. Sokrates soll nämlich selten und auch nur dann ins Theater gegangen sein, wenn ein neues Stück von Euripides, dessen Verstand und dichterisches Talent in gleicher Weise seinen Beifall gefunden hätten, aufgeführt worden wäre (Älian, Vermischte Erzählungen, II. 13).

Kann man dem geläutertsten Theismus in vollendeterer Form Ausdruck verleihen, als dies Sophokles in folgenden Versen gelungen ist?

Nur einer ist in Wahrheit, einer ist nur Gott,
Der schuf den Himmel und das weite Erdenrund,
Des Meeres herrlich Fluten und des Winds Gewalt.
Jedoch wir Menschen, abgeirrt in unserem Sinn,
Gestalteten uns zum Trost auf unserem Leidensweg
Aus Steinen Götterbilder oder eherne,
Gebild' aus Gold gefertigt oder Elfenbein,
Und diesen Opfer oder leeres Festgepräng
Darbringend, glauben gottgefällig wir zu sein.

(Nach Willmanns Übersetzung in seiner Geschichte des Idealismus, I. 242).

Man sollte doch meinen, daß ein angeblich um die Läuterung des griechischen Volksglaubens in so verdienter Weise bemüht gewesener Denker wie Sokrates von einem solchen Dichter unwiderstehlich angezogen worden wäre. Statt dessen vernehmen wir, daß er an Euripides sein großes Wohlgefallen fand und in Freundschaft mit ihm verkehrte, mit dem Dichter, der in seinen Stücken keine Gelegenheit vorübergehen läßt, wo er für den Atheismus Propaganda machen kann, und diese Gelegenheit wohl auch bei den Haaren herbeizuziehen im stande ist, wie z. B. in den „Troerinnen“. Hier läßt er Hekuba, „Zeus“ und „Äther“ identifizierend, ausrufen:

Der Du die Erde stützest und auf der Erde ruhst,
Wer Du auch seist, dem Wissen schwer erreichbar,
Zeus, ob Naturgesetzlichkeit, ob Menschengeist, (v. 846 f.) —

worauf Menalaos verwundert fragt:

Was für ein neu Gebet, das Du den Göttern sendest?

Man mag eine solche Manier abgeschmackt finden, aber Tatsache ist, daß sich Euripides ihrer bediente, den Gedankensamen des Atheismus unter das Volk zu streuen. Vorsichtshalber läßt er wohl, wenn er einer Figur eine recht kühne Äußerung in den Mund gelegt hat, nicht ungern etwas folgen, was wie eine Einschränkung aussieht oder wenigstens so gedeutet werden könnte. So folgt, nachdem in der „Alkestis" der Chor, wie leicht herauszuhören ist, in des Dichters eigenem Namen ausgerufen hat: „Auch ich schwang zur Wissenschaft mich empor, zu ihren erhabensten Höhen, den tiefsten Problemen forschte ich nach und fand Gewaltigeres nichts als das Naturgesetz" (v. 932 f.) — so folgt gleich darauf der Hinweis, daß auch Zeus, was er befehle, nur mit Hilfe der Naturgesetzlichkeit vollbringe, womit die Existenz der Gottheit scheinbar doch wieder anerkannt wird.

Tatsache ist aber auch, wird man mir einwenden, daß der atheistische Sophist der Bühne in seinen alten Tagen zum väterlichen Glauben zurückgekehrt ist und sich dabei so ziemlich in einen Orthodoxen vom reinsten Wasser verwandelt hat. Denn was sollten die „Bakchen" anderes als eine Art Palinodie, als den feierlichen Widerruf seiner ärgsten Ketzereien bedeuten? Und warum, könnte man weiter fragen, sollte sich Euripides nicht gerade unter dem Einflusse der ihm zu Kopf und Herzen dringenden Reden des Sokrates zum Theismus bekehrt haben? Dann hätte das Wohlgefallen, das Sokrates an Euripides gefunden haben soll, vielleicht nur dem bekehrten Ketzer gegolten.

Sagt doch Pfarrer Gustav Ludwig in der Einleitung zu seiner Übersetzung der „Bakchen": „Hier ist einmal nichts Gemachtes, sondern ein lebendiges Gemälde voll sinnlicher Kraft und ergreifender Wahrheit. In keinem Stücke hat der philosophische Dichter seine Subjektivität so sehr gezügelt als hier. Es ist das objektivste des Dichters, auch dadurch von

hohem religiösen Werte, daß es namentlich in den Chören, die wie mit feurigen Zungen rauschen, die Macht und Heiligkeit des bestehenden Glaubens gegen das eitle Gerede des Vernunfthochmutes preist. Kein Dichter hatte in dieser Hinsicht mehr Selbstverleugnung nötig als Euripides. Darum wollen wir ihm dies hoch anrechnen und laut bekennen, daß wir in den Bakchen ein Meisterstück besitzen, unvergleichlich und einzig in seiner Art, eine Eingebung der kühnsten und ausschweifendsten Phantasie, aber geregelt und geheiligt in seinem tiefsten Grunde durch einen Geist des Glaubens, wogegen der Dichter in früheren Perioden seiner Muse so oft angestoßen hat. Er schwelgt hier im Wilden, Gräßlichen und Übertriebenen und doch, obwohl ganz berauscht von seinem Gegenstande, der sich ja selbst als Raserei ankündigt, vergißt er nie das Gesetz des Maßes und der Einheit. Alles ist höchst einfach angelegt und doch die Wirkung so groß, weil alles zusammengreift und einem höheren religiösen Zwecke dienen muß". Und gleichwie Lobeck das Stück als „gegen die Rationalisten jener Zeit" geschrieben hinstellt (Aglaophamus, 623) und Schopenhauer es als „ein empörendes Machwerk zu Gunsten der heidnischen Pfaffen" bezeichnet (Werke, II. 510), erklärt auch Gomperz, die Versittlichung der Götter sei bei Euripides mit schwankendem Zweifel gepaart: „Doch nicht immer ist er im Zweifel und in der Empörung gegen die Religion seines Volkes verharrt. In den Bakchen, dem Erzeugnis seines Greisenalters, erscheint er uns als ein völlig anderer. Hier ist er, man möchte sagen, der Vernunft und des Vernünftelns überdrüssig geworden; hier sprengt der mystisch-religiöse Trieb alle Fesseln der Reflexion, hier waltet eine von allen Schranken der Besonnenheit befreite Religionsanschauung, die mit Moralität nicht das mindeste zu schaffen hat; hier triumphiert die aller Zucht entwachsene exstatische Begeisterung der zu Ehren des Dionysos schwärmenden und tobenden Mänaden über die Hüter der Sitte, über die Vertreter der Nüchternheit. Es ist, als ob der greise Dichter Buße tun wollte für den Abfall von dem Genius seines

Volkes, als ob er wieder eingehen wollte in den Frieden der Natur und des ungebrochenen Naturempfindens" (Griech. Denker, II. 11, 12).

Aber schon Döllinger bemerkte dieser Auffassung gegenüber, der Umstand, daß es gerade der leidenschaftliche, wild ausschweifende Dionysos-Kultus sei, an dem der Dichter seine religiös-konservativen Ergießungen knüpft und das widrige Bild vom Bakchischen Taumel erfaßter Greise, die hier als Muster echter Frömmigkeit vorgeführt werden, lasse den Gedanken, daß es ihm mit dieser Verherrlichung altererbter Religiosität innerer Ernst gewesen sei, kaum aufkommen (Heidentum und Judentum S. 262). Seitdem und besonders im letzten Jahrzent hat Döllingers ganz richtige Vermutung immer festere Gestalt angenommen. So heißt es z. B. bei Alexander Baumgartner, der ersichtlicherweise von Döllinger angeregt wurde, ohne daß er sich aber mit seinem Urteile im mindesten weiter als dieser vorgewagt hätte: „Erst in seinem letzten Stück, den „Bakchen" ist er — vielleicht mehr scheinbar als wirklich oder mehr poetisch als prinzipiell — zu dem alten Volksglauben zurückgekehrt. Da sagt er: Das Wissen ist nicht Weisheit, noch das Sinnen auf Unsterbliches. Kurz ist das Leben. Wer Großem nachjagt, wird das Gegenwärtige nicht erlangen. Rasender und schlechtberatener Menschen Art scheint mir das zu sein. Und den Chor läßt er singen:

Langsam, aber gewissen Schritts
Naht göttlicher Allmacht
Strafgericht den Sterblichen sich,
Die irrseligen Unverstands
Stolz sich brüsten mit Torenwerk,
Und entbrannt vom rasendem Wahn
Nicht die Götter verherrlichen:
Diese bergen geraume Frist
In Wunderwolken den Fuß,
Bis sie fangen den Bösewicht.
Nie drum kränke mit Wort und Tat
Sinnbetört das hohe Gesetz.

Aber in welchem Zusammenhange ertönen diese religiösen

Mahnungen? Den Chor dieses Stückes bilden die „Bakchen“, d. h. rasende Mänaden, die alle Vernunft und Sitte, alle Scham und Scheu abgelegt haben, um in halbtierischer Gewandung gleich dem wilden Heer der nordischen Sage, in toller Wahnsinnsbegeisterung dem Weingots Dionysos durch Wald und Flur nachzustürmen. Nicht blos Matronen und Jungfrauen, auch den greisen Kadmos, den Gründer Thebens und den blinden Seher Teiresias berückt der Gott, daß sie dem schwärmenden Haufen folgen. Nur Pentheus, der Enkel des Kadmos, der jugendliche Herrscher von Theben, stemmt sich ihm entgegen; aber der verschmähte Gott nimmt furchtbare Rache an ihm. Er lockt ihn in die Wildnis und läßt ihn da von seiner eigenen Mutter Agave und den übrigen Bakchantinnen in Stücke reißen. Mit dem Kopf des ermordeten Sohnes zieht Agave nach Theben zurück und erkennt erst jetzt in unsäglichem Jammer, was sie im Dienste des Gottes getan. Man mag diesen Mythus wenden wie man will, etwas Schönes, Reines und Heiliges läßt sich aus demselben nicht herausphilosophieren. Es ist, wie Euripides in der Tragödie selbst erzählt, ein Erbstück unlauteren Naturkultus, der aus dem Orient nach Griechenland gekommen und den Doppelstempel echten Heidentums: Wollust und Grausamkeit, deutlich genug an der Stirne trägt. Es ist kaum zu glauben, daß der alte Euripides, der die Haltlosigkeit der übrigen Mythologie so scharf durchschaute, sich im Ernst noch in seinen letzten Lebenstagen zum Kulte des Dionysus bekehrt haben sollte“ (Geschichte der Weltliteratur, III. 182).

Zu denjenigen, die den entscheidenden Schritt über Döllingers Standpunkt hinaus vollzogen haben, gehört Ewald Bruhn, der in der Einleitung zu seiner Ausgabe der „Bakchen“ die Unhaltbarkeit der bisherigen Auffassung zu erweisen unternommen hat und dabei zu folgendem Ergebnis gelangt ist:

„Also ist Euripides den Anschauungen, welche er als Mann vertreten hatte, als Greis treu geblieben. Wie er so oft in dem Rahmen des Kunstwerkes gegen eben den Stoff protestiert hatte, den er künstlerisch darstellen mußte, so hat er es auch hier getan. Aber freilich er war ein Greis und des Kampfes

müde; so ist der Ton, in dem er seinen Widerspruch erhebt, ein anderer geworden. Fast zwanzig Jahre früher hatte er seinen Herakles gedichtet; damals hatte er in feierlichem Ernste protestiert gegen die unsittlichen Vorstellungen, welche die Menge von denselben Mächten hegt, die sie als Götter verehrt:

> Ich glaube nicht, daß Götter unerlaubten Bund
> Gepflogen, und daß Fesseln ihre Hand beschwert,
> Das mocht' ich niemals denken, oder wähn' es je,
> Noch daß der eine Herrscher ist des anderen.
> Denn wenn er wahrhaft Gott ist, so bedarf der Gott
> Nichts; nur verruchte Dichtermärchen sagen das —

jetzt kleidet sich sein Widerspruch in die Form der Ironie; er hat es aufgegeben, die Menschen nach seinem Sinne zu wandeln, und nach der Schwüle des Tages ersehnt er die erquickende Ruhe des Abends".

So läuft denn die Tendenz des Stückes gerade auf das Gegenteil dessen hinaus, was man bisher mit Bewunderung oder Entrüstung dafür anzusehen gewohnt gewesen war. Nicht den Kampf des Glaubens gegen den Unglauben oder den Triumph der Göttermacht über menschlichen Zweifel am Göttlichen, wie die von Minkwitz in der Einleitung zu seiner Übersetzung der „Bakchen" gegebene Formulierung lautet, sondern die mit halben Mitteln gegen die Gefahr des Theismus ankämpfende und deshalb bisher noch immer unterlegene Menschheit wollte der Dichter auf möglichst drastische Weise zur Darstellung bringen. Die „Bakchen" sind die Tragikomödie des religiösen Wahnsinns und der halben in der Person des Pentheus verkörperten Aufklärung, die nur gegen die schlimmsten Auswüchse vorgehen will, anstatt das Übel mit Stumpf und Stiel auszurotten.

Wie die Tendenz selbst, ist auch die Form ihrer Einkleidung oder, entsprechender ausgedrückt, ihrer Verkleidung, im Geiste des echten Sokrates, des Atheisten und Ironikers gehalten, von dem allbekannt ist, daß er seine eigentliche Meinung nie geradezu aussprach, sondern in Rätseln und auf versteckte Weise zu seinen Hörern zu reden liebte. Der von

Strauß in seinem „Hutten" im Hinblicke auf die künstlerischen Vorzüge der Dunkelmännerbriefe geäußerten Bemerkung, daß das satyrische Ideal notwendig Karikatur, diese aber dann Kunstwerk sei, wenn sie sich so weit mäßige, die Übertreibung so mit Lebenswahrheit zu mischen wisse, daß die Täuschung nicht gestört werde, als hätte man es mit wirklichen Wesen zu tun (S. 167), wird von den „Bakchen" in ungleich höherem Maße entsprochen. Denn während die Dunkelmännerbriefe diese Probe nur soweit bestanden, daß bei ihrem ersten Erscheinen die Bettelmönche in England jubelten, im guten Glauben, eine Schrift zu ihren Gunsten in Händen zu haben und in Brabant ein Dominikanermönch eine Anzahl von Exemplaren zusammenkaufte, um seinen Obern ein Geschenk damit zu machen, sehen wir ja, daß die „Bakchen" einstweilen noch immer fortfahren, gewisse Gemüter mit mehr oder weniger tiefreichenden Gefühlen frommen Entzückens reagieren zu machen.

Auf Grund der „Bakchen" läßt sich also die schließliche Heimwendung des Euripides zu irgend einer Form der Theismus nicht beweisen, wohl aber sein Ausharren beim Atheismus, woraus sich von selbst die Unmöglichkeit ergibt, daß Euripides etwa gar von Sokrates bekehrt worden sein könnte.

Gegen die ganze Bekehrungsannahme spricht auch die Behandlung, die Euripides während seines Lebens und darüber hinaus von Aristophanes erfahren hat. Noch in den „Thesmophoriazusen", die wahrscheinlich 410, also 5 Jahre vor dem Tode des Euripides aufgeführt wurden, erscheint der dem Aristophanes von Anfang an unschmackhaft gewesene Dichter als der Unhold, der in seinen Trauerspielen den Männern eingeredet habe, daß es keine Götter gebe (Vers 450 f.). Als Atheist erscheint Euripides auch in den „Fröschen", die bald nach dem Tode desselben aufgeführt wurden, wieder, außerdem zugleich als einer, der durch den Verkehr mit Sokrates auf die Abwege seiner falschen Weisheit geraten sei. „Heil dem, der mit Sokrates nicht verkehren, noch schwatzen mag", singt der Chor am Schlusse des Stückes, womit auf die stille geistige Mitarbeiterschaft des Sokrates an den Tragödien seines Freundes

angespielt werden soll. Diese Anspielung wird erst durch Vergleichung mit dem, was sich in dieser Hinsicht bei Diogenes Laërtius mitgeteilt findet, recht verständlich, wo es heißt: „Sokrates scheint ein Mitarbeiter des Euripides gewesen zu sein, da Mnesimachos sagt: Die „Phryger" heißt das neue Stück des Euripides, zu dem Sokrates das Reisig unterlegte — und da derselbe den Euripides einen „Sokratogomphos" nennt" (II. 18). „Sokratogomphos" bedeutet der „sokratisch Genagelte", womit wohl ausgedrückt werden soll, daß Euripides überhaupt seine Stücke, also nicht blos die „Phryger" mit Sokratischem Gedankengut auszustatten pflegte.

Die herkömmliche, auf dem Glauben an die Gläubigkeit des Sokrates eingeschworene Geschichtschreibung weiß natürlich mit diesen ihr höchst unbequemen Angaben nichts anderes zu beginnen, als sie einfach zu übersehen oder ihnen allen geschichtlichen Zeugniswert rundweg abzusprechen. Welchen Lärm würde sie aber erheben, wenn sich irgendwo die leiseste Andeutung auftreiben ließe, daß Sophokles zu seinen eingangs angeführten Versen von Sokrates inspiriert worden wäre.

2.

Kritias, Aristodemos, Chärephon.

Gegen die bei den neueren Geschichtsschreibern der Philosophie beliebte Einordnung des Kritias, „des Philosophen unter den Laien, des Laien unter den Philosophen", wie er im Altertum genannt wurde, unter die „Sophisten" würde nichts einzuwenden sein, wenn sie zugleich so konsequent wären, auch den Sokrates als Sophisten zu rubrizieren. Die Athener haben das bekanntlich getan.

In welchem Maße Sokrates den Athenern als „Sophist", als Erzsophist gegolten hat, geht aus der Tatsache hervor, daß sie für das Verhalten des Kritias den Sokrates als dessen politischen Lehrmeister mitverantwortlich betrachteten. Noch ein halbes Jahrhundert nach der Hinrichtung des ihnen nicht

weniger als das Haupt der sogenannten dreißig Tyrannen verhaßt gewesenen, dachten sie hierüber nicht anders, wie jene Stelle bei Äschines in der Rede gegen Timarchos zeigt, wo dieser Redner die Athener darauf hinweist, daß der „Sophist“ Sokrates deswegen von ihnen getötet worden sei, weil er bekanntlich den Kritias erzogen habe (71. Kapitel).

Und ist Kritias, was die allgemeine Tendenz seiner politischen Bestrebungen betrifft, hierin etwa nicht getreuer Schüler seines Meisters gewesen, von dem sogar seine Apologeten nicht verhehlen, daß er die Demokratie haßte und seine Jünger zum Hasse gegen sie aufstachelte, daß er den Peisistratos lobte, den Hippias bewunderte, den Hipparchos pries und das Zeitalter dieser Männer das für die Athener glücklichste nannte, daß er daher die Stadt am liebsten unter der Herrschaft eines Tyrannen gesehen hätte (Libanii Apologia Socratis, rec Y. H. Rogge, §§ 56, 62, 63) und immer jene Homerstelle im Munde führte, die in die Verse ausklingt: Niemals frommt Vielherrschaft, nur einer sei Herrscher (Xenophon, Memorabil. I. 2, 58)?

Wie Euripides bediente sich auch Kritias, nur in noch unverhüllterer Weise, des Dramas zur Atheismus-Propaganda, wofür folgende Verse aus seinem „Sisyphos“ (nach Stäudlins Übersetzung, Geschichte u. Geist des Skeptizismus, I. 442) Zeugnis ablegen:

Einst war die Zeit, wo regellos und wild
Der Menschheit Leben war, wo die Gewalt
Gesetze gab, wo den Verbrecher nicht
Die Strafe schreckte, und den Guten nicht
Belohnung ehrte. Dann erfanden sie
Gesetze zur Bestrafung der Verbrecher,
Damit Gerechtigkeit Beherrscherin
Der Menschheit und Gewalt zur Sklavin würde,
Das Unrecht aber die verdiente Strafe fände.
Allein da die Gesetze höchstens nur
Das offenbare Laster zähmten und man jetzt
Nur desto mehr im Dunkeln sich verging,
So kam ein weiser, schlauer Mann auf den Gedanken,
Ein Schreckbild zu erfinden, das beim Volk
Die heimlichen Verbrechen, jedes sträfliche

Vorhaben, sowie jedes böse
Wort unterdrücken sollte. Da erfand
Er eine Gottheit, einen höhern Geist,
Der ewig war und auch wird ewig sein,
Der alles sieht und hört und weiß,
Für alles sorgt. Kein sterblich Wort
Entging je seinem Ohre, keine Tat
Je seinem Auge. Selbst die tiefste Einsamkeit
Entzieht sich seinem Blicke nicht.
Mit solchen Worten breitete der Mann
Die neue Lehre aus und nahm
Die Seelen seiner Bürger ein,
Die Wahrheit in die Lüge eingehüllt.
Und um die Menschen besser noch in Angst
Zu halten, lehrte er sie immerfort,
Die Götter wohnten dort, woher für Sterbliche
So viele Schrecken kommen und so viel
Verderben für das menschliche Geschlecht,
Dort oben, wo die Blitze flammen,
Der Donner fürchterlich erdröhnt,
Wo der gestirnte Himmel schön sich wölbt,
Das Werk der größten Künstlerin, der Zeit,
Wo prächtig sich der Sonnenball bewegt,
Woher der Regen auf die Erde fällt.
Mit solchen Mitteln schreckte er die Sterblichen,
Den Göttern aber weihte Tempel er,
Wie sichs für ihre Würde ziemte,
Und rottete das Laster durch Gesetze aus.
So, dünkt mich, redete zuerst ein Mensch
Den übrigen den Götterglauben ein.

Die politische Persönlichkeit des Kritias ist auch geeignet, uns verständlich zu machen, weshalb für Platon wie für Xenophon der atheistische Standpunkt des Sokrates kein Hindernis abgegeben hat, sich zeitlebens als Sokratiker zu fühlen und zu bekennen. Wie nämlich die Auszeichnung, womit Platon denselben Kritias, den die Historiker als eines der bösartigsten Scheusale über die Geschichtsbühne toben lassen, in seinen Dialogen behandelt, ganz offenbar in dem beiden gemeinsamen Gegensatze zur athenischen Demokratie den Hauptbeweggrund gehabt hat, so, glaube ich, ist für ihn dieselbe Parteirücksicht

auch in Bezug auf Sokrates in erster Linie maßgebend gewesen. Wenn daher Platon schon bei Kritias an dessen Atheismus als solchem keinen prinzipiellen Anstoß genommen hat, so begreift sich leicht, daß ihm diesbezüglich bei Sokrates alle Zimperlichkeiten wenigstens innerlich um so fremder geblieben sind.

Bei Xenophon kommt Kritias allerdings ziemlich schlecht weg, aber immerhin auch nicht so sehr seiner politischen Aufführung, als seiner „nicht schönen Begierden“ wegen (Memorabil. I. 2, 24). Was jedoch Xenophons „Abneigung gegen die demokratischen Einrichtungen seiner athenischen Heimat“ betrifft, so stimmt er, wie dies besonders Gomperz ans Licht gesetzt hat, hierin mit Platon überein und „hat durch seinen Lebensgang mehr Anklagematerial gegen seinen Lehrer aufgehäuft, als er in seinen Verteidigungsschriften zu entkräften vermocht hat“ (Griech. Denker, II. 106, 92). Wir werden daher mit der Annahme nicht fehl gehen, daß es auch bei Xenophon das leidenschaftliche Parteiinteresse, das er an Sokrates als antidemokratischem Politiker nahm, gewesen ist, was ihn über dessen atheistischen Standpunkt hinwegsehen ließ.

Ein besonders eifriger Anhänger des Sokrates war ein gewisser Aristodemos, mit dem Beinamen „der Kleine“, von dem es bei Platon heißt, daß er immer barfuß gegangen sei („Gastmahl“, 1. Kap.). Mit der Erwähnung des Barfußgehens soll wohl die Beflissenheit des Aristodemos angedeutet werden, seine Verehrung für den Meister auch durch Nachahmung solcher Äußerlichkeiten an den Tag zu legen. Sokrates war ja dieser Gewohnheit in einer Weise zugetan, daß er deshalb nicht nur von Aristophanes aufgezogen (Wolken, V. 103), sondern auch von seinen Kriegskameraden scheel angesehen wurde, weil diese eine Demonstration gegen ihre in seinen Augen nicht weit genug getriebene Abhärtung argwöhnten (Platon, „Gastmahl“, 35. Kap.). Von Xenophon wird Aristodemos in einem Gespräche mit Sokrates als praktischer Atheist gezeichnet, der weder den Göttern opfern noch sich der Mantik bedienen mag und sich über diejenigen, die es tun, lustig macht, der zwar die

Götter selbst nicht verachtet, sie aber für zu erhaben hält, um seine Verehrung nötig zu haben, und der sich schließlieh bereit erklärt, die Götter nicht weiter wie bisher zu vernachlässigen, wenn er glauben könnte, daß sie sich um die Menschen bekümmern. Trotz aller von Sokrates an den ungläubigen „Kleinen" verschwendeten Bekehrungsreden, verlautet jedoch von einem Gelingen der Bekehrung nichts, was Xenophon, falls dafür im Leben des Aristodemos ein Anhaltspunkt aufzufinden gewesen wäre, sonst gewiß nicht ausdrücklich hervorzuheben vergessen hätte.

Der vertrauteste Anhänger des Sokrates scheint Chärephon, ebenfalls Barfußgänger, gewesen zu sein. Er war es auch, auf dessen Anfrage hin das Orakel von Delphi erklärte, daß niemand weiser als Sokrates sei. Aus der Art, wie ihn die Komödiendichter behandelten, ergibt sich, daß er eine ebenso stadtbekannte Persönlichkeit wie Sokrates selbst gewesen sein muß. Für Aristophanes gehören die beiden eng zusammen und zwar bezeichnenderweise hauptsächlich ihres Atheismus wegen (Wolken, V. 104). Das Ziel, das Sokrates in den „Wolken" dem Strepsiades vor Augen stellt, ist kein anderes, als einmal so wie Chärephon zu werden (V. 503). Strepsiades, der seinen Pheidippides darüber belehren will, daß es keinen Zeus mehr gebe und jetzt der Ätherwirbel regiere, antwortet auf des Sohnes Frage, wer denn das behaupte: „Sokrates der Melier und Chärephon, der sich auf den Sprung der Flöhe versteht" (V. 831). Am Schlusse des Stückes fordert der enttäuschte Alte den Sohn auf, an ihren Lehrmeistern Rache zu nehmen, „an Chärephon, dem Verworfenen, und an Sokrates" (V. 1465).

So unvereinbar sich diese Erscheinung, daß gerade die vertrautesten Anhänger des Meisters im Rufe standen, Atheisten zu sein, mit der herkömmlichen Auffassung des Sokrates als Theisten zweifellos darstellt, so vortrefflich ist sie geeignet, meiner Auffassung des Sokrates als Atheisten zur Stütze zu dienen.

V. Der Atheismus des Aristophanischen Sokrates als Anzeichen für den Atheismus des geschichtlichen Sokrates.

Je mehr die Geschichtscheiber ihr Sokratesbild nach Platonisch-Xenophontischer Vorlage ins Theistische zu idealisieren bestrebt sind, desto schwerer muß es ihnen natürlich fallen, sich mit der scheinbar so befremdlichen Tatsache, daß Aristophanes in den „Wolken“ den Sokrates zum Hauptvertreter der atheistischen Philosophie seiner Zeit gestempelt hat, in halbwegs annehmbarer Weise auseinanderzusetzen. Die resoluteren Idealisierer dieser Art pflegen sich am liebsten mit der durch ihre Einfachheit bestechenden Erklärung zu behelfen, daß Aristophanes eben nichts weiter als ein ganz gewissenloser Pasquillant ordinärster Sorte gewesen sei. Die „Wolken“, meint z. B. Schwegler, könnten nur als ein beklagenswertes Missverständnis, als ein von verblendeter Leidenschaft eingegebenes Unrecht bezeichnet werden, und Hegel, wenn er eine Verteidigung des Aristophanischen Verfahrens versuche, vergesse, daß der Komiker zwar karikieren dürfe, aber ohne wissentlich zu offenbaren Verläumdungen seine Zuflucht zu nehmen (Geschichte d. Philos. S. 62). Daß das Aristophanische Sokratesbild, so grotesk es sich ausnimmt, im Kerne gleichwohl geschichtlich treuer als das Platonisch-Xenophontische sein könnte, ist bisher so wenig jemand in den Sinn gekommen, daß es sogar an solchen nicht gefehlt hat, die, wie Friedrich Ast, die Echtheit der Platonischen Apologie deswegen anfochten, weil Sokrates darin eine nach ihrem Gefühle nicht genügend ideale Haltung einnehmen soll. Aber auch diejenigen, die die Idealisierung des Sokrates mit kritischerem Bedacht betreiben und eine gewisse Verwandtschaft des Sokrates mit den „Sophisten“ einräumen, vermögen nur zu entdecken, daß der Aristophonische Sokrates wohl mit dem Menschen Sokrates einige äußerliche Porträtähnlichkeit gemein habe, wogegen er vom Philosophen Sokrates prinzipiell verschieden sei. Findet doch sogar Grote, der sich um eine ge-

rechtere Würdigung der Sophisten so verdient gemacht hat, daß der Sokrates der „Wolken“ nicht einmal eine Karikatur, sondern eine ganz andere Person sei (Geschichte Griechenlands, III. 679).

Solange man im Banne der Überlieferung steht, daß Sokrates, möge er noch so viele ähnliche Züge mit den Sophisten aufzuweisen haben, sich vor denselben unter allen Umständen durch seinen entschieden theistischen Standpunkt ausgezeichnet habe, ist es allerdings unmöglich, zu einer anderen Auffassung der „Wolken“ zu gelangen. Sobald man sich jedoch einmal von diesem Banne befreit hat und hinter den radikal atheistischen Standpunkt des Sokrates gekommen ist, wird man sich des Eindruckes nicht erwehren, daß der Aristophanische Sokrates nicht nur überhaupt eine Karikatur, sondern in der Tat sogar eine künstlerisch überaus gelungene Karikatur des Philosophen und Menschen Sokrates, wie er wirklich gewesen und den Zeitgenossen erschienen ist, darstellt.

Unter diesem Gesichtspunkte erscheint dann auch der Aristophanische Angriff nicht länger im Lichte einer unergründlichen Nichtswürdigkeit sondergleichen. Von einer persönlichen Gegnerschaft aus beleidigter Dichtereitelkeit oder ähnlichen kleinlichen Motiven ist kein Hauch zu spüren. An parteipolitische Motive zu denken, verbietet, abgesehen davon, daß die Wolken nicht die geringste Anspielung auf die politischen Ideen des Sokrates enthalten, die Tatsache, daß sich Aristophanes und Sokrates, insoweit ihr Verhältnis zur herrschenden Demokratie in Frage kommt, als Gesinnungsgenossen die Hände drücken durften. Es bleibt daher nur die Annahme von sittlichen Motiven, sei es allgemeiner, sei es ganz besonderer Art, übrig.

Der Annahme von allgemein sittlichen Motiven widerspricht in entscheidender Weise der Umstand, daß Sokrates durchaus nicht als gewöhnlicher Sittenverderber, etwa als Verführer der Jugend zu einem leichtsinnigen und lasterhaften Lebenswandel, angegriffen wird, sondern daß er selbst in dieser Hinsicht nicht den geringsten Vorwurf erfährt, vielmehr als blasser, vom Hungerleiden und Spintisieren ausgemergelter, unbeschuhter,

ungeschorener, ungewaschener, ungesalbter Patron erscheint (V. 102 f. 175, 416 f. 835 f.). Wenn daneben die Klage des „gerechten“ Redners über den schlimmen Wandel der Zeiten ertönt, daß jetzt die Badehäuser immer voll seien, dagegen die Ringschulen leer stünden, daß das warme Bad das ärgste Gift sei, durch das der Mann zum ärgsten Feigling werde, so ist doch klar, daß die Verantwortung dafür den wasserscheuen Sokrates unmöglich treffen kann. Nach des Dichters Meinung, wie sie in der Szene zwischen dem „Gerechten“ und dem „Ungerechten“ zum Ausdrucke kommt, ist an dieser Verweichlichung überhaupt die ganze von den Sophisten gelehrte „neumodische Bildung“ (V. 935) schuld. Ebensowenig fällt es ihm ein, Sokrates selbst für das Umsichgreifen der Päderastie und aller Wüstlingschaft verantwortlich zu machen, obschon er sich kein Gewissen daraus macht, auch diese Erscheinung der sophistischen Bildung aufs Kerbholz zu setzen. Seine Verwegenheit geht so weit, dem Publikum ins Gesicht zu sagen, daß es der Mehrzahl nach aus Päderasten bestehe, aber wiederum ist er so gerecht, Sokrates selbst von diesem Laster stillschweigend auszunehmen. Wie unverschämt wäre er erst mit Sokrates umgesprungen, wenn er sich nur zum heimlichsten Verdachte berechtigt gefühlt hätte, daß Sokrates selbst der päderastischen Mehrzahl angehöre (Vgl. V. 973—1100). Seine Unterscheidung zwischen der eigentümlichen Schuld des Sokrates und der gemeinsamen Schuld der übrigen Sophisten kommt auch äußerlich darin zum Ausdruck, daß er in der Szene zwischen „Gerechten“ und „Ungerechten“ den Sokrates dabei nicht einmal anwesend sein läßt.

Was in den Augen des Aristophanes die eigentümliche Schuld des Sokrates ausmacht, ist nichts als sein radikaler Atheismus und dessen Propaganda. In der grundsätzlichen Gegnerschaft gegen diesen einen Punkt liegt das besondere sittliche Motiv, wodurch der Dichter bestimmt wurde, statt des Protagoras oder eines andern Sophisten, gerade den Sokrates als den gemeingefährlichsten Urheber der „neumodischen Bildung“ von der Bühne herab zu denunzieren. Wenn Sokrates

nur der zahme Aufklärer gewesen wäre, als der er bei Platon und besonders bei Xenophon erscheint, so würde ihn Aristophanes deswegen sicherlich niemals behelligt haben. Ist doch Aristophanes selbst ein kühner Aufklärer, ein viel kühnerer als der Platonisch-Xenophontische Sokrates gewesen. Mit seinen Komödien hat er zur Untergrabung des griechischen Götterhimmels nicht weniger als ein Protagoras, Prodikos, Kritias, Euripides beigetragen. Nur der radikale Atheismus war ihm ein Gräuel. Irgend ein sogenannter gereinigter Theismus war für ihn wie für die meisten Aufklärer alter und neuester Zeit teils Gemütsbedürfnis, teils ein im Interesse der öffentlichen Sitte und Ordnung notwendiges realpolitisches Erfordernis.

Damit scheint mir auch die bei einem „Sokratiker“ wie Platon sicherlich rätselhafte Sympathie für einen solchen Mann ihre einfach verständliche Erklärung zu finden. Läßt er doch in der „Apologie“ kein Wort der Entrüstung oder der sachlichen Widerlegung gegen den Anschwärzer seines Meisters als Atheisten laut werden, und hat er doch im „Gastmahl“ gar das Herz oder vielmehr die Herzlosigkeit, Sokrates mit Aristophanes wie gute Freunde zusammenzubringen. Bei einem abgesagten Feinde alles radikalen Atheismus, wie es Platon war, mußte wohl seine Sympathie für Sokrates dort aufhören, wo sie für Aristophanes begann, dessen Tendenzen ja auch sonst vielfach die seinigen waren. Überhaupt war Platon nichts weniger als der „vollkommene“ Sokratiker, den die neuere Geschichtschreibung aus ihm zu drechseln beflissen ist. Wie ganz anders man im Altertum in dieser Hinsicht dachte, kommt in folgendem, den wirklichen Sachverhalt vorzüglich kennzeichnenden Anekdotenpaare zum Ausdruck. Nach der einen Anekdote träumte dem Sokrates, einen jungen Schwan im Schoße zu halten, der, nachdem ihm rasch die Flügel gewachsen waren, unter lieblichem Gesange zur Sonne sich aufschwang. Als ihm am nächsten Morgen der junge Platon vorgestellt wurde, soll er sofort die Traumerscheinung auf ihn gedeutet haben (Diog. Laërt. III. 5). Nach der zweiten Anekdote träumte dem Sokrates später, daß sein Schwan sich in eine Krähe verwandelte, die ihm auf den

Kopf sprang und in seiner Glatze sich festhackte (Athenaeus, Deipnosoph. XI, 116). In Wahrheit ist Platon zeitlebens Eklektiker gewesen, der mit den Personen nur soweit sympathisierte, als sie das, was er für das Gute hielt, vertraten. Ihm kann man daraus einen moralischen Vorwurf nicht machen; wohl aber trifft der Vorwurf der Ungerechtigkeit diejenigen, die zur sicheren Schonung der Geschichtslüge, daß Sokrates jedenfalls nicht Atheist gewesen sei, sich nicht scheuen, aus Aristophanes den erbärmlichsten Verläumder zu machen.

Ganz fehlt es zwar nicht an solchen, die in den guten Glauben des Aristophanes keinen Zweifel setzen mögen, die aber, da sie an einen atheistischen Sokrates ebensowenig glauben wollen, mit der Erklärung sich behelfen zu dürfen vermeinen, der Dichter, der zur Abfassungszeit der „Wolken“ noch ein sehr junger Mann gewesen ist, hätte aus bloßer Unbekanntschaft mit dem Sokrates denselben mit den bösen Sophisten verwechselt. So sagt z. B. Georgii in der Einleitung zu seiner Übersetzung der Platonischen Apologie: „Der Widerspruch, in welchem der Dichter der Wolken und der Mitunterredner im Gastmahl des Platon hinsichtlich seines Verhältnisses zu Sokrates erscheint, die ebenso gehässige als meist unwahre Zeichnung des Sokrates in jener Komödie, läßt sich nur daraus erklären, daß Aristophanes im Jahre 423 mit Sokrates noch nicht näher bekannt war, und daß dieser bei seinem ersten, noch mehr nur auf den Verkehr mit den Sophisten beschränkten Auftreten mit diesen selbst um so leichter zusammengeworfen wurde, als seine Atopie, das Barocke seiner äußeren Erscheinung, sich von selbst zu satirischer Verwendung darbot“ (S. 702).

Warum hat sich dann aber Aristophanes von seinem für Sokrates so folgenschweren Jugendirrtum nicht zu irgend einer späteren Zeit feierlich losgesagt? Hat er nicht vielmehr die „Wolken“ noch nachträglich jener allein auf uns gekommenen Überarbeitung unterzogen, worin er das „hochweise“ Stück als die vorzüglichste seiner Leistungen rühmt (V. 522)? Soll nicht dieser verbesserten und, was Sokrates betrifft, offenbar verschärften Fassung die haßdurchtränkte Schlußszene angehören,

wo Strepsiades das Sokratische Phrontisterion in Brand steckt und den mithelfenden Sklaven zur Verfolgung des fliehenden Sokrates und der mit ihm fliehenden Schüler mit den Worten anhetzt: „Verfolg sie, wirf sie nieder, prügle sie für alles, was sie verbrachen, besonders aber für ihren Frevel an den Göttern!“ Und wo findet sich in den nach den „Wolken“ verfaßten Stücken eine Äußerung, aus der sich eine bei Aristophanes diesbezüglich eingetretene Gesinnungsänderung herauslesen ließe? Dagegen zeigt die schon früher berührte Anspielung auf Sokrates in den im Jahre 405, also 6 Jahre vor der Hinrichtung des Sokrates und 18 Jahre nach den „Wolken“ aufgeführten „Fröschen“, daß Aristophanes bei seiner Beurteilung des Sokrates als Atheisten auch späterhin verblieben ist, die Stelle nämlich: Heil dem, der mit Sokrates nicht [wie Euripides] verkehren noch schwatzen mag!

Im Hinblicke auf diese Stelle von einer „gutartigeren Neckerei“ sprechen zu wollen, wie ebenfalls Georgii tut, ist nur insofern gerechtfertigt, als es Aristophanes dabei bei einer bloßen Anspielung sein Bewenden haben ließ, ohne dem Sokrates abermals in ausführlicher Weise den Text zu lesen. Als Anspielung genommen, ist jedoch die Stelle so vielsagend und ist sie es namentlich für die Athener gewesen, daß sie nicht im entferntesten, wie Georgii ferner meint, „bereits eine Umstimmung des Dichters andeutet“, sondern das gerade Gegenteil bezeugt: das unveränderte Fortbestehen jenes Hasses, aus dem 18 Jahre früher die „Wolken“ hervorgegangen waren. Wenn sich Aristophanes in den späteren Stücken aller ausgiebigeren Angriffe auf Sokrates enthalten und mit einigen gelegentlichen Hieben begnügt hat, so geschah dies aus keinem andern Grunde, als weil er die Auseinandersetzung mit ihm in den „Wolken“ für gründlich genug erachtete und sie deshalb nicht wiederholen wollte. Wir erfahren das von ihm selbst aus der Parabase in den „Wolken“, wo er sich seines Grundsatzes rühmt, zum Unterschiede von anderen Komödiendichtern, dem Publikum immerfort Neues und Originelles darzubieten:

Bring' auch nicht geflissentlich euch täuschend auf die Bühne hier
Einen und denselben Stoff zwei- und dreimal aufgewärmt,
Sondern biet' erfinderisch dar Neuigkeit um Neuigkeit,
Keine je der früheren gleich, jede stets von reichem Witz.
Jenem Kleon, prangend in Macht, hieb ich weidlich auf den Bauch,
Aber als am Boden er lag, unterließ ich großbedacht
Jeden noch ihn höhnenden Tritt.

(Nach der Übersetzung von Joh. Minckwitz.)

Wie er sich in den „Rittern" ein- für allemal mit Kleon auseinandergesetzt hat, so ist dasselbe mit den „Wolken" hinsichtlich des Sokrates der Fall gewesen.

Ein Umstand, der für sich allein schon davor hätte bewahren sollen, im Dichter der „Wolken" auf jeden Fall einen Verleumder, sei es einen bewußten, sei es einen unbewußten, zu erblicken, liegt in der Tatsache, daß Sokrates von anderen Komödiendichtern nicht weniger hart, am härtesten wohl von Eupolis, mitgenommen wurde, von dem wir noch wissen, daß er außer Protagoras, diesen „frevelhaften Schwindelredner über die Himmelserscheinungen", auch Chärephon angegriffen hatte. Ein Sokrates betreffendes Bruchstück lautet: „Auch ich hasse den Sokrates, den bettelhaften Schwätzer, der über alles geklügelt hat; woher er aber zu essen nehme, darauf hat er nicht gedacht." In einem andern Bruchstücke wird Sokrates „Prostropaios" (προστρόπαιος) genannt, womit angedeutet werden soll, daß er sich mit einem fürchterlichen Verbrechen befleckt hätte und diese Befleckung auf alle mit ihm Verkehrenden übertrüge: „Auf den Kreuzwegen bei den Bildsäulen der Hekate [wohin man die Reste von den Reinigungs- und Sühneopfern brachte, um sie zu verbrennen] soll man den herumschwirrenden Prostropaios der Stadt verbrennen." Auf welches Verbrechen könnte Eupolis damit sonst anspielen wollen, als auf den Atheismus und die Atheismus-Propaganda des Sokrates?

Ein anderer Komödiendichter, der dem Sokrates ziemlich scharf zugesetzt haben muß, ist Ameipsias, dessen „Konnos" die Preisrichter zum tiefen Verdrusse des Aristophanes, der diesen Nebenbuler überhaupt nicht leiden mochte, vor den

„Wolken" den Vorzug gaben. In dieser Komödie, von der wir soviel wissen, daß darin die „Phrontisten" (Grübler) den Chor gebildet haben und Sokrates heftig verspottet worden ist, ist Ameipsias daher offenbar auch, was speziell die glaubensretterische Tendenz und die Vernaderung des Sokrates betrifft, mit Aristophanes als Nebenbuhler in die Schranken getreten.

In demselben Geiste dürfte Teleklides, dessen Komödien-Fragmente einige Anspielungen auf Sokrates und Euripides enthalten, sein Mütchen an diesen beiden gekühlt haben.

Aller Wahrscheinlichkeit nach wird sich auch noch so mancher andere Kömödiendichter das dankbare Sokrates-Thema zunutze gemacht haben. Die Annahme, daß sich gleich eine ganze Meute von Komödiendichtern zur Hetze auf Sokrates ohne alle berechtigte Veranlassung seinerseits zusammengefunden haben sollte, ist ebenso absurd, als die gegenteilige Annahme, daß Sokrates der atheistische Aufklärer, wofür er galt, in Wirklichkeit gewesen ist, unter solchen Umständen ohne weiteres am glaubwürdigsten erscheint.

VI. Die Tatsache, dass Sokrates wegen Atheismus und Atheismus-Propaganda angeklagt werden konnte, als Anzeichen für die Wahrheit dieser Anklage.

So wenig natürlich die Tatsache an und für sich, daß Sokrates von Meletos und Genossen des Atheismus, des radikalen Atheismus und seiner Propaganda, geziehen werden konnte, als Anzeichen für die Wahrheit der Beschuldigung zu bedeuten hat, so groß ist ihr Zeugniswert in Verbindung mit den übrigen schon erwähnten und noch zu erwähnenden Anzeichen.

In dem Bestreben, Sokrates um keinen Preis als Atheisten und Atheismus-Propagandisten gelten zu lassen, haben daher unaufrichtige Historiker, wie schon im Altertum Xenophon, auch diese Tatsache soviel als möglich zu verhüllen oder, wie

das später immer mehr Brauch geworden ist, sie mit Hilfe eines Übersetzungskniffes ganz einfach ins Gegenteil zu verkehren versucht.

Ohne seine Darstellung irgendwie zu begründen, läßt sich Windelband, einer der ungeniertesten dieser Fälscher, folgendermaßen vernehmen: „Im Alter von 70 Jahren wurde Sokrates der „Verleitung der Jugend und Einführung neuer Götter“ angeklagt. [Daß Sokrates auch der Leugnung der Staatsgötter angeklagt war, wird von Windelband seinen Lesern völlig verschwiegen.] — Der Leugnung der Götter hätten ihn nicht einmal seine Feinde angeklagt: „Sie warfen ihm nur vor, er führe neue göttliche Wesen ein, und scheinen damit hauptsächlich auf das Daimonion gezielt zu haben“ (Geschichte der alten Philosophie, S. 78 u. 83).

Diese Darstellung ist um so irreführender, als der mit den Quellenschriften unvertraute Leser den Eindruck gewinnen muß, daß hier jede weitere Begründung überflüssig wäre. Denn, wenn Sokrates wirklich „der Einführung neuer Götter“ beschuldigt worden ist, so würden ihm damit ja seine Ankläger selbst das Zeugnis ausgestellt haben, daß er kein Atheist gewesen sei. In Wahrheit lautete aber die Beschuldigung gar nicht auf Einführung „neuer Götter“ oder „neuer göttlicher Wesen“, sondern auf Einführung „neuer Dämonien“, was im vorliegenden Falle nicht bloß einen Unterschied der Worte, sondern auch des Sinnes ergibt. Die Bedeutung der „Dämonien“ kann erst später im Zusammenhange mit der des Sokratischen „Dämonions“ erörtert werden. Zur Widerlegung Windelbands genügt schon der Nachweis, daß, wie Platon so aufrichtig ist, nicht zu verhehlen, Meletos und Genossen den Sokrates tatsächlich und ausdrücklich für einen Atheisten und Atheismus-Propagandisten erklärt haben, woraus folgt, daß, was immer sie unter den „Dämonien“ verstehen mochten, sie darunter jedenfalls keine Götter oder göttlichen Wesen irgendwelcher Art verstanden haben konnten.

Außer der „Apologie“ Platons ist es noch sein „Euthyphron“, wodurch über diesen Sachverhalt das klarste Licht ver-

breitet wird, wie wir daraus überhaupt am besten lernen können, die Trennungslinie zwischen Platonischem und geschichtlichem Sokrates in den übrigen Schriften Platons aufzuspüren und zu verfolgen. Als freimütiger Bekenner des Atheismus ist Sokrates allerdings auch in diesen beiden Schriften nicht gezeichnet. Aber der über Sokrates ausgebreitete theistelnde Schleier ist hier so dünn, daß der atheistische Charakterzug der echten Sokratischen Physiognomie wohl gemildert, aber nicht verwischt erscheint.

Hier liegt auch der Grund, weshalb die Urteile gerade über die „Apologie" und „Euthyphron" von jeher weiter als über die übrigen Platonischen Schriften auseinander gehen. Während die einen von unbedingter Bewunderung überfließen, halten es die anderen mit dem römischen Redner Cassius Severus, der die Apologie weder des Verteidigers noch des Angeklagten würdig erklärte, oder gar gleich mit Ast, der darin eine Auslese von Zügen gänzlicher Unphilosophie, grundloser Sophistik, prahlerischer Selbstüberhebung unter der Maske der Selbstherabsetzung, geist- und gefühlloser, ja fast lächerlicher Gleichgiltigkeit, feiger Furcht etc. etc. erblickte und sich deshalb veranlaßt fand, der Apologie die Platonische Autorschaft abzusprechen, wie er dies aus ähnlichen Gründen hinsichtlich des „Euthyphron" tat (Platons Leben u. Schriften, S. 474—488).

Als Ganzes genommen ist die „Apologie", wie sich das beim „Euthyphron" von selbst versteht, nicht weniger Dichtung als etwa der „Kriton" oder der „Phädon" oder das „Gastmahl", was jedoch nicht ausschließt, daß sie im einzelnen mehr geschichtliche Sokrates betreffende Wahrheiten als alle übrigen Platonischen Schriften zusammen enthält. Davon, daß die „Apologie" die von Sokrates wirklich gehaltene und von Platon im wesentlichen getreu nachgeschriebene gerichtliche Verteidigungsrede wäre, kann am allerwenigsten die Rede sein. Xenophons Mitteilung, Sokrates sei von einer förmlichen Verteidigungsrede durch sein Dämonion abgehalten worden, sowie die ebenso glaubwürdige, bei mehreren Autoren sich findende Nachricht von der Ablehnung der ihm von Lysias angebotenen Vertei-

digungsrede, sprechen dafür, daß Sokrates überhaupt keine längere Rede vor seinen Richtern gehalten hat. Allem Anscheine nach hat das wenige, was Sokrates bei dieser Gelegenheit sagte, ausschließlich der Hänselung seiner Ankläger und ihrer Parteigänger unter den Richtern gedient.

Da diese Auffassung der „Apologie" als „Wahrheit und Dichtung" im Prinzip schon von anderen begründet und erst jüngst in Gomperz einen ebenso überzeugten als überzeugenden Anwalt gefunden hat (Griech. Denker, II. 81—89), so glaube ich sie nicht noch weiter im allgemeinen rechtfertigen zu müssen, sondern mich gleich zur Betrachtung eines besonderen beweisenden Umstandes wenden zu dürfen, der bisher von niemand gebührend gewürdigt, von den meisten völlig übersehen worden ist. Ich will nämlich zeigen, daß Platon in der „Apologie" sogar dort, wo er so allbekannt Tatsächliches wie die von Meletos eingebrachte Klageschrift mitteilt, weniger auf eine möglichst wortgetreue Berichterstattung, als auf eine solche Darstellung ausgegangen ist, wodurch die das gleiche Thema behandelnden, absichtlich oder unabsichtlich lücken- und fehlerhaften Darstellungen anderer im Sinne der geschichtlichen Wahrheit berichtigt werden sollten. Auf diese Weise erfahren wir von ihm, daß Sokrates keiner anderen Delikte als des Atheismus, des radikalen Atheismus, sowie der Jugendverderbung durch Atheismuspropaganda angeklagt worden war.

Daß die Angriffe auf einen Mann wie Sokrates mit seinem Tode nicht verstummt sein werden, ist ohne weiteres anzunehmen. Und in einem Falle wissen wir das mit voller Bestimmtheit. Dieser Fall betrifft die sicherlich nicht vor dem Jahre 393 vom Redner Polykrates verfaßte „Anklage des Sokrates", worin dem Angegriffenen unter anderem vorgeworfen wurde, einen Alkibiades zum Schüler gehabt zu haben. Die Art, in der Isokrates in seinem „Busiris" diesem Vorwurfe begegnet, beweist zur Genüge, daß die Schrift des Polykrates keine gewöhnliche Schul- und Übungsrede, sondern ein ernst gemeintes Pamphlet gegen Sokrates und zugleich wohl eine Apologie seiner Richter gewesen ist. Zweifellos werden auch

andere Redekünstler die Gelegenheit, sich durch solche Advokatendienste dem Demos von Athen zu empfehlen, nicht versäumt haben. Denn, wenn man erwägt, daß M. Porcius Cato sich die Meinung zu bilden vermochte, Sokrates sei ein Schwätzer und unruhiger Kopf gewesen, der sich durch Abschaffung alter Gebräuche und Verleitung der Mitbürger zu gesetzwidrigen Ansichten zum Tyrannen über sein Vaterland aufzuwerfen versucht habe (Plutarch, Cat. maj. 23. Kap.), so ist er dazu offenbar durch die Lektüre sokratesfeindlicher Schriften gekommen. Auf das Vorhandensein mehrerer derartiger Schriften läßt schon die, abgesehen von den Leistungen Platons und Xenophons, im Laufe des 4. Jahrhunderts entstandene, nicht unbedeutende sokratesfreundliche Litteratur schließen. So verfaßte Lysias außer seiner „Apologie“ des Sokrates“ noch eine Rede „Über Sokrates gegen Polykrates“. Eine Schrift „An Sokrates“ wird von Aristipp erwähnt. Wie von Theodektes, einem Schüler des Isokrates und Platon, gab es von Demetrius von Phaleron, dem aufgeklärten Staatsmanne, eine „Apologie“ des Sokrates. Auch jener Hermogenes, auf den sich Xenophon (Memor. IV. 8, 4) und der Verfasser der pseudoxenophontischen „Apologie des Sokrates“ als Gewährsmann berufen, darf zu dieser Schriftstellergruppe gerechnet werden. Daß Xenophon das Erzählte von Hermogenes „gehört“ zu haben erklärt, bildet in diesem Falle keinen stichhaltigen Einwand. Selbsterdachtes oder anderen Nachgeschriebenes für Selbstgehörtes auszugeben, daraus macht sich Xenophon am allerwenigsten ein Gewissen, wie am handgreiflichsten die Gespräche des Sokrates über Haushaltung und mit Aristodemos über die Gottheit zeigen, die er ebenfalls mitangehört zu haben behauptet. Hingegen will der am wahrscheinlichsten ebenfalls dem 4. Jahrhundert zuzurechnende Verfasser der pseudoxenophontischen „Apologie des Sokrates“ nur mitteilen, was Hermogenes über Sokrates „berichtet“ (ἐξήγγειλε) hat, eine Ausdrucksweise, die zwar nicht notwendig die Benutzung eines schriftlichen Berichtes zu bedeuten braucht, aber bedeuten kann und, wie ich glaube, hier bedeutet. Wo sich also so viele Apologeten

des Sokrates erhoben haben — und wer weiß, wie viele andere, über die uns jede Kunde verloren gegangen ist, es noch gegeben haben mag — da ist wohl die Voraussetzung erlaubt, daß auch die Zahl der Ankläger nicht gering gewesen sein wird.

Von Xenophon, der sich die Auseinandersetzung mit einem solchen außergerichtlichen, nach dem Tode des Sokrates hervorgetretenen Ankläger viel mehr als die mit Meletos und Genossen in seiner den wahren Sachverhalt mehr verhüllenden als aufklärenden Weise angelegen sein läßt, unterscheidet sich Platon in seiner „Apologie" dadurch, daß er als ehrlicher Berichtiger Xenophons und aller derjenigen erscheint, die aus was immer für einem Beweggrunde die gerichtlichen Klagepunkte in ungenauer oder geradezu falscher Weise zu interpretieren beflissen waren. Was dieser Einsicht bis in die Mitte des 19. Jahrhunderts so sehr entgegenstand, war außer der unkritischen Annahme, daß die Memorabilien Xenophons ebenso wie die Platonische Apologie sehr bald nach dem Tode des Sokrates verfaßt worden sein sollten, die weitere noch unkritischere Annahme, daß der von Xenophon bekämpfte ungenannte Ankläger mit Meletos identisch zu nehmen wäre. So findet man noch bei Grote die Äußerung, die Memorabilien seien wahrscheinlich zur Zeit von Xenophons Rückkehr aus Asien nach Athen, wenige Wochen nach dem Tode des Sokrates zusammengestellt worden (Griech. Geschichte, V. 127). Seit Cobets bekannten, hierauf bezüglichen Darlegungen ist man von beiden Annahmen zwar langsam, aber bis heute doch soweit zurückgekommen, daß ich mich mit ihrer auf alle Einzelheiten eingehenden Widerlegung hier nicht aufzuhalten brauche. Nach Cobet wären die Memorabilien um das Jahr 384, also 15 Jahre nach dem Tode des Sokrates, verfaßt worden, und der von Xenophon neben Meletos und Genossen bekämpfte ungenannte Ankläger wäre Polykrates gewesen.

Wofür man aber noch immer nicht das kritische Auge zu haben scheint, ist der Umstand, daß Xenophon seine Polemik gegen den ungenannten Ankläger dazu benutzt, sich die Wider-

legung der von Meletos vorgebrachten Klagepunkte in advokatisch pfiffiger und, wie die Wirkung auf Generationen von gelehrten und ungelehrten Lesern zeigt, in glänzend gelungener Weise zu erleichtern. Diese Wirkung liegt in der die Köpfe als eine wahre Suggestion beherrschenden falschen Auffassung des auf Jugendverderbung lautenden gerichtlichen Klagepunktes, sowie in der dadurch begünstigten schwankenden Auffassung der beiden anderen Klagepunkte wegen Leugnung der Staatsgötter und Einführung neuer Dämonien. Speziell gegen dieses falsche und fälschende Apologisieren Xenophons scheint sich mir Platon in seiner „Apologie“ stillschweigend verwahren zu wollen, wenn er an einer wichtigen Stelle, wo wörtliche Genauigkeit geboten wäre, sich nicht scheut, zur schärferen Hervorkehrung des geschichtlichen Sachverhaltes die formelle Seite des Ereignisses absichtlich ungenau darzustellen.

Diese Stelle betrifft die gewöhnlich nicht weiter beachtete Versetzung der drei Klagepunkte in der Weise, daß der Klagepunkt wegen Jugendverderbung statt am Schlusse an der Spitze erscheint, was doch sicherlich kein so nebensächlicher Umstand ist.

Der vollständige urkundliche Wortlaut der noch zu Favorins Zeiten, d. h. im zweiten Jahrhundert n. Chr. im athenischen Staatsarchive vorhandenen Klageschrift war folgende: „Meletos, des Meletos Sohn, der Pytheer, hat den Sokrates, des Sophroniskos Sohn von Alopeke, folgender Verbrechen angeklagt und hat die Anklage beschworen: Sokrates ist des Verbrechens schuldig, daß er nicht an die Götter glaubt, an die der Staat glaubt, hingegen andere neue Dämonien anempfiehlt, und ferner ist er des Verbrechens schuldig, daß er die Jugend verdirbt. Strafantrag: der Tod“ (Diog. Laërt. II. 40).

Xenophon will nach eigener Aussage nur ungefähr den Wortlaut geben, der bei ihm so lautet: „Sokrates ist des Verbrechens schuldig, daß er nicht an die Götter glaubt, an die der Staat glaubt, hingegen andere neue Dämonien einführt, und ferner ist er des Verbrechens schuldig, daß er die Jugend verdirbt“ (Memorabil. I. 1, 1).

Wie man sieht, stimmt der Xenophontische Auszug mit dem Original in allem wesentlichen überein, ausgenommen, daß im ersten Falle von Einführung (εἰσφέρων), im zweiten Falle von Anempfehlung (εἰσηγούμενος) der Dämonien, wie ich übersetzen zu müssen glaube, die Rede ist. Es ist ja richtig, daß es sich hier um Synonyma handelt, insoferne εἰσηγέομαι ebensowohl als εἰσφέρω mit „einführen" übersetzt werden könnte. Indessen scheint mir doch zwischen beiden Worten der Unterschied zu bestehen, daß εἰσφέρω von mehr sinnfälliger, εἰσηγέομαι von mehr bildlicher Bedeutung ist, wie ich ferner glaube, daß dieser Unterscheidung gemäß nicht ohne Absicht von Xenophon dem einen, von den Verfassern der Klageschrift dem andern Ausdrucke der Vorzug gegeben wurde. Daß hier wirklich ein für die Sache bezeichnender und daher nicht gleichgiltiger Unterschied besteht, wird sich erst zeigen, wenn ich die unverfälschte Bedeutung dessen, was Sokrates unter seinem Dämonion und den von ihm „anempfohlenen Dämonien" verstanden wissen wollte, dargelegt haben werde. Einstweilen wollen wir diesen Punkt ganz außer acht lassen und uns nur daran halten, worin Originalklage und Xenophontischer Auszug wörtlich übereinstimmen.

Die beiden, die Leugnung der Staatsgötter und die Dämonien betreffenden Klagepunkte enthalten immerhin einen vollständigen, wenn auch nicht ohne weiteres erkennbaren Gedanken, solange man nicht weiß, was die Dämonien bedeuten sollen. Hingegen ermangelt der dritte Klagepunkt jeder näheren Bestimmung, auf welche Weise denn Sokrates die Jugend verderbt haben sollte. Oder ist das so zu verstehen, daß Sokrates bei der Jugend den Glauben an die Staatsgötter untergraben und sie auf die Dämonien verwiesen hat? Unter dieser Voraussetzung würde der sonst so vage dritte Klagepunkt sofort eine genau umschriebene und verständliche Gestalt annehmen. Andernfalls bestünde hier eine klaffende Lücke, von der man bisher nur deswegen nichts bemerkt hat, weil man sich darüber ohne alles kritische Besinnen mit der Erklärung hinwegzusetzen pflegt, der dritte Klagepunkt hinge mit den beiden anderen

nicht näher zusammen, beträte, um mit Forchhammer zu sprechen, nicht die „Religion“, sondern die „Moral“, indem er der Xenophantischen Widerlegung im 2. Kapitel des I. Buches der Memorabilien entsprechend verstanden werden müßte, wo wir ja läsen, Sokrates sei vom „Ankläger“ beschuldigt worden, er verderbe die Jugend, indem er ihr volksfeindliche, gesetzwidrige, staatsgefährliche Grundsätze beibringe. Daß bei Platon nichts derartiges zu lesen ist, vielmehr die Jugendverderbung tatsächlich als Atheismus-Propaganda und als sonst gar nichts anderes dargestellt wird, findet unbegreiflicherweise, als ob von einer ernsten Geschichtsschreibung darauf nichts zu geben wäre, keinerlei Beachtung.

Das lange 2. Kapitel des I. Buches der Memorabilien zerfällt in drei Abschnitte, von denen uns hier nur der erste (§ 1 bis § 9) und der zweite (§ 9 bis § 61) interessieren, da der dritte Abschnitt nichts weiter als die Zusammenfassung des im 1. und 2. Kapitel über alle drei Klagepunkte Gesagten bildet. Wie man im allgemeinen zunächst an Ausschweifungen in Venere et in Baccho denkt, wenn jemand die Nachrede trifft, er verderbe oder verführe junge Leute, ohne daß die Art und Weise, wie das geschehe, näher bezeichnet würde, so faßt auch Xenophon im ersten Abschnitte (§ 1 bis § 9) den auf Jugendverderbung lautenden Klagepunkt des Meletos auf. Wunderbar, sagt er, erscheine es ihm, daß die Athener sich bereden lassen konnten, Sokrates hätte die Jugend verderbt, ein Mann, der im Genusse der Liebe und beim Essen und Trinken immer die größte Selbstbeherrschung an den Tag gelegt, Kälte und Hitze und alle Anstrengungen mit größter Ausdauer ertragen, mit einem ganz kleinen Vermögen für seine geringen Bedürfnisse ausgereicht habe u. s. w. Daß jedoch Meletos selbst den Sokrates der Verleitung der Jugend zu einem ausschweifenden Lebenswandel angeklagt hätte, davon hören wir, obschon doch alles darauf ankäme, von Xenophon seltsamerweise ebensowenig etwas, als daß der im zweiten Abschnitte (§ 9 bis § 61) angeführte ungenannte Ankläger den leisesten diesbezüglichen Vorwurf erhoben hätte. In diesem Abschnitte beruft sich Xenophon bei

jedem einzelnen Punkte, der das Verbrechen der Jugendverderbung begründen soll, ausdrücklich jedesmal auf das, was „der Ankläger“ vorbrachte. „Aber, sagte der Ankläger“, Sokrates machte die bestehenden Gesetze vor seinen Schülern verächtlich, indem er die Beamtenwahl durch das Bohnenloos als närrisch hinstellte — „Aber, sagte der Ankläger“, Kritias und Alkibiades, die bei Sokrates in die Lehre gegangen waren, haben den Staat in das größte Unglück gestürzt, — „Aber, sagte der Ankläger“ — — Diese Formel wiederholt sich sechsmal, aber in keinem einzigen Falle bringt „der Ankläger“ etwas vor, was Verderbung der Jugend im Sinne von Verleitung zu Ausschweifungen begründen würde und so dem Xenophon mit Recht Anlaß geben könnte, Sokrates diesbezüglich, wie er tut, in Schutz zu nehmen. Durch diese Finte, sowie durch die Ersetzung des Meletos durch einen außergerichtlichen Ankläger, worin ebenfalls eine apologetische Finte steckt, ist es Xenophon gelungen, die wahre Bedeutung dessen, was Meletos unter Jugendverderbung verstanden wissen wollte, nämlich Atheismus-Propaganda, zu eskamotieren.

Die Vergleichung dieser Darstellung mit der Platonischen Apologie ergibt zunächst, daß hier die inhaltlich genommen mit dem Urtexte im wesentlichen ebenfalls übereinstimmende Fassung der Klagepunkte in formeller Hinsicht eine von ihm und damit auch von der Xenophantischen Fassung höchst auffallende Abweichung zeigt. Bei Platon heißt es: „Sokrates, sagt Meletos, ist des Verbrechens schuldig, daß er die Jugend verdirbt und nicht an die Götter glaubt, an die der Staat glaubt, sondern an andere neue Dämonien.“

Wie wir sehen, weicht zwar die Platonische Fassung auch darin ab, daß hier weder von „Anempfehlung“ noch von „Einführung“ der Dämonien, sondern vom Glauben an dieselben die Rede ist, was jedoch nur insofern von Belang ist, als es in gleicher Weise wie der Urtext gegen die Auffassung spricht, als ob Meletos, worauf die Xenophantische Fassung schließen lassen könnte, dem Sokrates ungefähr so etwas wie die Einführung eines förmlichen neuen Gottesdienstes vorgeworfen hätte.

Viel auffallender ist der Umstand, daß die Klagepunkte in umgekehrter Folge erscheinen: in erster Linie die Jugendverderbung und erst in zweiter Linie die Klagepunkte hinsichtlich der Leugnung der Staatsgötter und des Glaubens an andere neue Dämonien.

Was soll diese Umstellung der Klagepunkte zu bedeuten haben? Die Annahme, daß sich Platon bei Abfassung der „Apologie" an den Wortlaut der Klageschrift nicht mehr genau zu erinnern vermocht hätte, darf gewiß von vornherein abgewiesen werden. Wir müssen daher annehmen, daß er mit seinem Verfahren einen bestimmten, wohlerwogenen Zweck verfolgt habe. Welchen Zweck aber? Das ist die Frage. Insofern stimme ich mit Döring überein, wenn er sagt: „Sollte Plato diese kurze und dabei mit einem sein ganzes Seelenleben auf's tiefste erschütternden Vorgange zusammenhängende Formel so mangelhaft seinem Gedächtnis eingeprägt haben? Das ist undenkbar. Hinter der Veränderung muß eine besondere Absicht stecken, schon deshalb, weil von ihr auch der sich anschließende Gang der Verteidigung abhängig ist, wenn wir auch freilich diese Absicht nicht zu enträtseln vermögen. Insbesondere ist auffällig, daß 26 B die Anklage auf Jugendverderb nur als ein Bestandteil der auf religiöse Neuerung behandelt wird. Der Jugendverderb soll lediglich durch die Einführung neuer Götter stattgefunden haben" (Die Lehre des Sokrates, S. 53).

So ist es. Mit der Umstellung der Klagepunkte muß Platon schon deshalb eine besondere Absicht verfolgt haben, weil davon auch der sich anschließende Gang der Verteidigung, wobei die Behandlung des Klagepunktes wegen Jugendverderbung an die Spitze tritt, abhängig ist. Sollten wir aber diese Absicht wirklich nicht mehr zu enträtseln vermögen?

Wenn ich mich nach den überhaupt möglichen Absichten, die Platon dabei geleitet haben konnten, umsehe, so scheinen sich mir nur zwei darzubieten; die eine oder die andere muß er in Wirklichkeit verfolgt haben. Entweder kam es ihm darauf an, seinen Sokrates, unbekümmert um die geschichtliche Wahrheit, so unschuldig als möglich erscheinen zu lassen, oder er

ging, im Gegensatze zu dieser von Xenophon befolgten heuchlerischen Verteidigungsmanier, auf eine im Kerne umso wahrheitsgetreuere Darstellung aus. Mit der Voranstellung des Klagepunktes wegen Jugendverderbung würde er also entweder eine apologetische oder eine historiographische Absicht verfolgt haben. Welche von beiden hat er nun in Wirklichkeit verfolgt?

Zu denen, die an das apologetische Motiv glauben, gehört Gomperz. Da es, wie er meint, auf den Kern der Anklage, den Vorwurf religiöser Herterodoxie, offenbar keine stichhältige Erwiderung gegeben habe, so verfolge Platon mit seiner freien Behandlung des Anklagetextes den Zweck, „den leichter wiederlegbaren Teil der Anklage, die Jugendverderbung", in den Vordergrund zu stellen. Die Abwehr der eigentlichen Asebieklage werde so behandelt, wie schon Homer dem Feldherrn schwache Truppenteile zu verwenden empfehle: „Sie wird in die Mitte genommen und von wirksameren Bestandteilen der Verteidigung umrahmt" (Griech. Denker, II. 83). Unter Jugendverderbung versteht nämlich Gomperz der Xenophontischen Suggestion gemäß nichts anderes als eine gemeingefährliche Einflußnahme des Sokrates auf seine Jünger, ohne jedoch dabei an Atheismus-Propaganda zu denken. Denn in dem von Xenophon angeführten ungenannten Ankläger ist er geneigt, den „vom Literaten Polykrates in seiner mehrere Jahre nach dem Prozeß verfaßten Flugschrift redend eingeführten Anytos" zu erblicken (II. 92).

Wo findet sich aber in der Platonischen Apologie etwas, was die Interpretation der Jugendverderbung im Sinne von Verleitung zu Ausschweifungen im geringsten zu rechtfertigen vermöchte? Nirgends. Ebensowenig begegnen wir der leisesten Anspielung auf irgend einen der vom ungenannten Ankläger bei Xenophon gegen Sokrates als Jugendverderber erhobenen Vorwürfe.

Unter Jugendverderbung ist nach der Platonischen „Apologie" Atheismus-Propaganda und weiter nichts, aber auch gar nichts weiter zu verstehen. Nachdem Sokrates in § 11 gesagt hat, Meletos beschuldige ihn also des Verbrechens

der Jugendverderbung, richtet er im § 14 an seinen Ankläger die Fragen: Aber sage uns nun doch, auf welche Weise ich denn eigentlich nach deiner Behauptung die Jugend verderben soll? Besteht nach der von Dir eingereichten Klageschrift mein Verbrechen der Jugendverderbung nicht darin, daß ich lehre nicht an die Staatsgötter, sondern an andere neue Dämonien zu glauben? Willst Du damit nicht sagen, daß ich die Jugend, indem ich sie solches lehre, verderbe? Worauf Meletos antwortet: Ganz gewiß ist es das was ich behaupte. Ich kann nicht verstehen, fragt Sokrates weiter, ob Du meinst, ich lehre die Jugend an die Existenz irgendwelcher Götter glauben, so daß ich doch selbst an Götter, wenn auch nicht an die Staatsgötter, glaubte, also kein ausgemachter Atheist wäre und daher in dieser Hinsicht nichts verbrochen hätte, ob es daher dieser Umstand bezüglich fremder Götter ist, weshalb du mich angeklagt hast, oder ob du meinst, ich glaube überhaupt nicht an Götter und dies auch andere lehre? Und des Meletos Antwort lautet: Das meine ich, daß du überhaupt nicht an Götter glaubst und das, beim Zeus, auf keinerlei Weise (ὁπωστιοῦν).

Ebenso ist nach dem Platonischen „Euthyphron“ unter Jugendverderbung nichts anderes als Atheismus-Propaganda zu verstehen. Worin denn eigentlich das schwere Verbrechen, dessen Sokrates von Meletos geziehen werde, bestehe, fragt Euthyphron. In Jugendverderbung, antwortet Sokrates.

Euthyphron: Inwiefern sollst du denn nach der Meinung des Meletos die Jugend verderben?

Sokrates: Er meint, ich sei ein Göttermacher und mein Verbrechen soll eben darin bestehen, daß ich neue Götter mache und an die alten nicht glaube.

Euthyphron: Ich verstehe. Sagst Du doch, daß das Dämonion sich dir bei jeder Gelegenheit offenbare. Gegen den Neuerer in göttlichen Dingen also hat er die Klage eingebracht. Auch mich lachen die Athener aus, wenn ich in der Volksversammlung, Zukünftiges prophezeiend, etwas über die göttlichen Dinge vorbringe.

Sokrates: Am Ausgelachtwerden läge nicht viel daran. Die Athener kümmern sich wenig darum, was einer für Ansichten hinsichtlich der göttlichen Dinge hat, selbst wenn sie ihn für einen tüchtigen Kopf halten. Nur dürfen sie ihn nicht zugleich in Verdacht haben, daß er zur Propaganda seiner Weisheit geschickt wäre; sonst geraten sie in Wut gegen ihn, sei es aus Neid, wie du meinst, sei es aus anderen Gründen. Du freilich hast es leicht, dich über das Verhalten der Athener einfach hinwegzusetzen, weil du selten öffentlich hervortrittst und in deine Weisheit andere nicht einweihen willst. Ich aber muß fürchten, als einer zu erscheinen, der aus Menschenliebe an jedermann, was er hat, verschwenderisch mitteilt, ohne dafür eine Belohnung zu erwarten.

Wenn demgemäß Jugendverderbung Verführung zum Atheismus bedeutet, so kann Platon, wie ich glaube, mit seiner formell ungeschichtlichen Voranstellung dieser im Originaltexte am Schlusse erscheinenden Beschuldigung nichts anderes, als eine, feigen Vertuschungs-Apologaten wie Xenophon gegenüber im Interesse des entscheidenden geschichtlichen Sachverhaltes unternommene schärfere Hervorkehrung des Hauptklagepunktes bezweckt haben. Von der Richtigkeit oder Unrichtigkeit meiner Erklärung dieses Umstandes wird übrigens die Tatsache, auf die alles ankommt, daß nämlich Sokrates nach der Darstellung Platons des radikalen Atheismus und der Atheismus-Propaganda von Meletos geziehen wurde, nicht im mindesten berührt. Die Tatsache selbst bleibt in jedem Falle bestehen und der Auseinandersetzung mit ihr darf sich kein Geschichtschreiber, wenn er mit ehrlichem Ernste verfahren will, entziehen.

Um zu erfahren, was Meletos unter Jugendverderbung verstanden wissen wollte, bleibt überhaupt nichts anderes übrig, als uns an Platon zu halten. Denn Xenophon kann in dieser Hinsicht, worauf ich schon hinwies, als Gewährsmann deswegen

nicht in Betracht kommen, weil er nichts davon erwähnt, daß die von ihm widerlegten Vorwürfe, wodurch die Jugendverderbung im Sinne von Verleitung zu Ausschweifungen oder zu gemeingefährlichen Ideen im Sinne des ungenannten Anklägers begründet würde, von Meletos und Genossen gegen Sokrates vor Gericht erhoben worden wären. Daß Sokrates das Gegenteil von einem Sybariten und Lehrmeister der Sybaritik war, wußten die Athener zur Genüge schon von den „Wolken“ des Aristophanes und wurden daran von diesem und anderen Komödiendichtern von Zeit zu Zeit immer wieder aufs neue erinnert. Hierüber brauchten sie nicht erst von Xenophon aufgeklärt zu werden. Und was den so lange mit Meletos verwechselten Ankläger betrifft, so hätte schon eine aufmerksame philologische Würdigung des Textes zeigen können, daß Xenophon selbst den einen außergerichtlichen, ungenannt bleibenden Ankläger von den gerichtlichen Anklägern auseinanderzuhalten beflissen ist. Während sich nämlich das 1. Kapitel des I. Buches der Memorabilien wirklich mit der Widerlegung der von „den Anklägern“ d. h. von Meletos und Genossen (οἱ γραφάμενοι) vorgebrachten Beschuldigung des Atheismus befaßt, ist das 2. Kapitel ausschließlich der Widerlegung jener Vorwürfe, die die Jugendverderbung begründen sollen, gewidmet, von denen es aber nicht heißt, daß sie gleichfalls von „den Anklägern“ vorgebracht worden seien, als deren Urheber vielmehr, abgesehen von der handgreiflich von Xenophon selbst konstruirten Verleitung zu Ausschweifungen, beständig ein einzelner „Ankläger“ (ὁ κατήγορος) angegeben wird. Besonders in die Augen springend erscheint diese Gegenüberstellung von „Anklägern“ und „Ankläger“ in der Zusammenfassung am Schlusse des 2. Kapitels: „Wie sollte also Sokrates im Sinne der Anklage schuldig sein, von dem es offenbar war, daß er, anstatt nicht an die Götter zu glauben, wie in der Klageschrift geschrieben stand, am meisten von allen Menschen die Götter verehrte, und von dem es ferner offenbar war, daß er anstatt die Jünglinge zu verderben, wessen ihn gerade (δή) der Ankläger (nur hier

ὁ γραψάμενος, nicht ὁ κατήγορος) genannt) beschuldigte, sie von den schlechten Begierden zu befreien trachtete" etc. (I. 2, 64.).

Ob Xenophons „Ankläger" mit Polykrates identisch zu nehmen sei ist eine bei der Spärlichkeit unseres Quellenmaterials heute wohl nicht mehr einwandfrei zu entscheidende Frage. Was dafür spricht, ist besonders der Umstand, daß nach dem im vorliegenden Falle völlig uninteressierten Zeugnis des Isokrates Polykrates es gewesen ist, der dem Sokrates daraus, daß Albikiades einmal dessen Schüler gewesen wäre, zuerst einen Vorwurf gemacht hat. Bis dahin, heißt es im „Busiris" des Isokrates, habe niemand eine Ahnung davon gehabt, daß Alkibiades seine Bildung dem Sokrates verdankt hätte. Den gleichen Vorwurf erhebt ja auch Xenophons „Ankläger" gegen Sokrates. Eines geht jedoch aus jenem Umstande mit Sicherheit hervor, daß sich die gerichtlichen Ankläger dieses Vorwurfes zur Begründung des Klagepunktes wegen Jugendverderbung jedenfalls noch nicht bedient haben konnten, da sonst die Priorität hierin von Isokrates nicht dem Polykrates zuerkant worden wäre.

Daß Sokrates von Meletos nicht bloß der Leugnung der Staatsgötter, sondern des radikalen Atheismus beschuldigt wurde, kann Xenophon selbst nicht umhin, an jener gleich näher zu besprechenden Stelle durchblicken zu lassen, wo er sich mit der Beweisführung plagt, daß Sokrates auf Grund seines Dämonions jedenfalls als einer, der an Götter überhaupt geglaubt habe, angesehen werden müsse (Memorabil. I. 1, 2—5).

Damit glaube ich in überzeugender Weise dargelegt zu haben, daß Sokrates nach dem einzigen hierüber vorliegenden Zeugnisse Platons von Meletos nicht allein der Leugnung der Staatsgötter, sondern des radikalen Atheismus, besonders aber der Atheismus-Propaganda geziehen worden ist. Irgendwelches Mißtrauen in die Geschichtlichkeit dieses Zeugnisses zu setzen, liegt umsoweniger ein Anlaß vor, als Platon gewiß nicht versäumt hätte, das geringste für einen

prinzipiell theistischen Standpunkt des Sokrates zu deutende Zugeständnis des Meletos apologetisch zu verwerten.

Daß nun Meletos und Genossen dem Sokrates einen solchen Asebie-Prozeß überhaupt anzuhängen sich unterstanden haben, muß in Anbetracht der athenischen Gerichtsgepflogenheiten als ein sehr schwer wiegendes Anzeichen für die Wahrheit der Beschuldigungen gelten. Denn, um den Verhaßten, wie beabsichtigt war, so empfindlich als möglich zu treffen, genügte es nicht, ihn aufs Geratewohl mit einem todeswürdigen Verbrechen zu belasten. Die Anklage mußte sich auch beweisen lassen, da sonst die Ankläger und alle, die es offen oder heimlich mit ihnen hielten, Gefahr liefen, sich erbärmlich zu blamieren, und da für Meletos die Freisprechung des Angeklagten noch außerdem neben einer Geldstrafe von 1000 Drachmen den Verlust des Rechtes, in Zukunft wieder als Ankläger vor Gericht zu erscheinen, nach sich gezogen hätte. Deswegen dürfen wir annehmen, daß die Ankläger den Prozeß nicht anders als im festen Vertrauen auf die Wahrheit und Beweisbarkeit ihrer Beschuldigungen eingeleitet haben, in welcher Hinsicht ja die öffentliche Meinung von den Komödiendichtern schon seit einem Vierteljahrhundert teils gewonnen, teils präpariert worden war. Über die von ihnen im einzelnen vorgebrachten Beweise, woran es sicherlich nicht gefehlt haben wird, hat sich Platon ebenso vorsichtig wie Xenophon gehütet, etwas, wenn auch nur andeutungsweise, der Nachwelt zu verraten, was ebenfalls nur geeignet ist, uns im Glauben an die Wahrheit der Anklage zu bestärken. Den klarsten Beweis dafür spielte jedoch Sokrates vor Gericht durch seine ausweichende Art der Verantwortung den Anklägern selbst in die Hände, wie ich im folgenden ans Licht setzen werde.

VII. Des Sokrates gerichtliche Verantwortung und die Tatsache seiner Schuldigsprechung als Anzeichen für die Wahrheit der Anklage auf Atheismus und Atheismus-Propaganda.

Was den übrigen Prozeßgang betrifft, erfahren wir von Xenophon wohl den Umstand, daß Sokrates den anfangs gefaßten Plan, eine förmliche Verteidigungsrede zu halten, auf Einsprache seines Dämonions hin wieder aufgegeben, daß er aber nichtsdestoweniger seine Sache vor Gericht wie kein anderer „auf das wahrste, freimütigste und gerechteste" vertreten habe (Memor. IV, 8). Wir bleiben jedoch völlig im Dunkeln darüber, was Sokrates diesbezüglich im einzelnen vorgebracht hat. Falls Sokrates der von Xenophon geschilderte entschiedene Theist gewesen sein sollte, erscheint dieses Schweigen des Apologeten um so unbegreiflicher, als doch anzunehmen wäre, daß sich der Angeklagte in einer seinen Theismus auf das unzweideutigste bekundenden Weise gerechtfertigt haben werde. Anstatt uns hierüber etwas zu berichten, zieht es Xenophon vor, selbst den Anwalt zu spielen, was eben nur begreiflich ist, wenn der echte Sokrates vor Gericht nicht anders als ungefähr in der von Platon geschilderten launigen Manier seinen Atheismus oberflächlich zu bemänteln vermocht oder gewollt hat. Dementsprechend unaufrichtig und verschlagen ist auch das weitere Xenophontische Plaidoyer ausgefallen.

Die bekannte Tatsache, auf die wir als Beweis für den gläubigen Standpunkt des Sokrates von Xenophon wohl deswegen zuerst verwiesen werden, weil sie ihm am überzeugendsten erscheinen mochte, besteht darin, daß Sokrates oft zu Hause und oft auch den Staatsaltären geopfert habe (Memor. I. 1, 2).

Da fragt es sich zunächst, ob wir dies bloß auf das Zeugnis Xenophons hin überhaupt als Tatsache gelten lassen dürfen, und, falls wir das können, fragt es sich ferner, ob wir einer

solchen Tatsache unter allen Umständen die ihr von Xenophon gegebene Bedeutung beilegen müssen.

Schon das macht die Xenophontische Angabe sehr verdächtig, daß sie weder in der Platonischen Apologie noch sonst irgendwo bei Platon wiederkehrt. Die Berufung auf die angeblich so häufigen und allgemein bekannten Opferungen des Sokrates wäre doch, möchte man meinen, auch für Platon das allernächstliegende gewesen.

Noch verdächtiger erscheint die Angabe, wenn wir die Haltung des Platonischen Sokrates im „Euthyphron" erwägen, wo das Wechselgespräch zwischen dem frommen Euthyphron und dem „wider Willen so weisen" Sokrates auf den nichts weniger als ehrerbietigen Satz hinausläuft, daß die Frömmigkeit eine Wissenschaft des Opferns und Betens, also eine Art wechselseitiger Handelskunst zwischen Göttern und Menschen zu sein scheine. Weiter wird die Kritik des Opferwesens nicht getrieben, weil wir eben auch im „Euthyphron" lange nicht den echten und ganzen, sondern einen immer noch stark platonisierenden Sokrates vor uns haben. Denn daß uns aus dieser Schrift kein rein platonischer Geist entgegenweht, ermißt man am besten, wenn man weiß, wie der so ziemlich entsokratisierte ausgereifte Platon über Kultusangelegenheiten zu denken gelernt hatte. So heißt es in ganz xenophontischer Weise in den „Gesetzen", daß für den guten Menschen das Darbringen von Opfern, Gebeten und Weihgeschenken und die ganze übrige Pflege des Gottesdienstes die edelste und herrlichste Pflicht und das ausgezeichnetste Mittel zu einem glücklichen Leben sei (IV. 716). Xenophon behauptet freilich, mit eigenen Ohren gehört zu haben, daß Sokrates sich zu Euthydem folgendermaßen geäußert habe: „Du weißt ja, wenn man den Gott in Delphi fragt, wie man sich den Göttern gefällig machen könne, so antwortet er: Nach dem Gesetze des Staates. Und Gesetz ist es doch sicher überall, sich die Götter nach Kräften durch Opfer geneigt zu machen. Wie könnte man nun würdiger und ehrerbietiger die Götter ehren, als wenn man tut, was sie selbst gebieten? Aber hinter seinen Kräften darf man keinesfalls zurückbleiben; und wenn

man dies täte, so würde man in diesem Falle die Götter offenbar nicht ehren. Läßt man es also nicht fehlen, nach Kräften die Götter zu ehren, so darf man getrost sein und alles Gute sich versprechen“ (Memor. IV. 3, 16 u. 17).

Daß dies jedoch durchaus nicht sokratisch, sondern vielmehr spezifisch xenophontisch gedacht und gerechnet ist, daß gerade das Opfern eine Lieblingsbeschäftigung Xenophons war, und daß er auch hier wie so oft, wovon sein eigenes Herz voll ist, unbekümmert um die geschichtliche Wahrheit, des Sokrates Mund übergehen läßt, das alles ist von Joël überzeugend nachgewiesen worden. Dürften wir ihm unter solchen Umständen nicht zumuten, daß er auch die Angabe, Sokrates sei ein eifriger Opferer gewesen, gegen besseres Wissen zusammenzulügen fähig gewesen wäre?

Dazu kommt, daß es auch an einer das gerade Gegenteil des Xenophontischen Zeugnisses enthaltenden Angabe nicht fehlt, die, in dem Zusammenhange, worin sie erscheint, den Eindruck objektivster Berichterstattung hervorbringt. Nach dieser von Lukian im „Leben des Demonax“ aufbewarten Angabe hätten sich nämlich Meletos und Genossen ausdrücklich darauf berufen, daß Sokrates niemals beim Opfern gesehen worden wäre. Auch Demonax, heißt es an der betreffenden Stelle, habe seinen Anytos und Meletos gefunden, die gegen ihn die gleichen Beschuldigungen, wie sie einst den Sokrates trafen, erhoben hätten, nämlich daß er beim Opfern niemals gesehen worden und von allen allein nicht in die eleusinischen Mysterien eingeweiht gewesen sei.

Damit bringt Lukian ersichtlicherweise nur zum Ausdrucke, was noch zu seiner Zeit hinsichtlich der von Meletos und Genossen selbst gegebenen Begründung ihrer Anklage des Sokrates als Atheisten, worüber uns weder Platon noch Xenophon etwas verraten mögen, allgemein bekannt gewesen ist und, wie es scheint, trotz dem widersprechenden Zeugnisse Xenophons, nicht weniger allgemein als glaubwürdig gegolten hat. Zugleich erfahren wir den weiteren merkwürdigen Umstand, daß Sokrates auch darin, daß er sich in die eleusinischen Mysterien nicht

aufnehmen ließ, eine bei den damaligen Verhältnissen in ihrer Art ebenso unerhört lästerliche Ausnahme, als die Enthaltung von Opfern darstellt, zu machen sich nicht gescheut hat. Hieran zu zweifeln, liegt umsoweniger ein Grund vor, als kein anderer Autor, nicht einmal Xenophon, in diesem Falle das Gegenteil berichtet hat. Vielleicht lassen sich manche davon um so lieber überzeugen, wenn sie lesen, daß ein Geschichtschreiber wie Döllinger in dieser Sache folgendes bemerkt hat: „Wenn Sokrates irgend ein Wort zur Empfehlung der in seiner Vaterstadt so hoch gehaltenen Eleusinien gesprochen hätte, so wäre dies sicher aufbewahrt worden; denn nichts hätte in den Augen seiner Mitbürger die Grundlosigkeit der Anklage, die ihm den Tod zuzog, besser bewiesen; und gerade die durch seinen Jünger Alkibiades begangene Verhöhnung der Geheimnisse hatte auch auf ihn den Verdacht der Mißachtung fallen lassen“ (Heidentum und Judentum S. 114).

Aber auch angenommen, Sokrates hätte sich der üblichen häuslichen und öffentlichen Opferungen nicht entschlagen, so wäre damit allein noch nicht bewiesen, daß Sokrates wirklich an die Staatsgötter geglaubt habe, was es nach Xenophon beweisen soll. In dieser Hinsicht scheint mir ebenfalls wieder Joël das Richtige getroffen zu haben, wenn er sagt: „Wie oft trennt man sich schwerer von der Zeremonie als vom Glaubensinhalt? Von welchem griechischen Denker wird uns berichtet, daß er sich von den Opfern fernhielt? Warum hätte Sokrates die Formen bekämpfen sollen, die so eng verstrickt waren mit aller Gewohnheit des Lebens und aller materiellen Kultur, die nicht bloß religiöse, sondern auch politische und soziale, künstlerische .... und auch wissenschaftliche Lebensformen waren“ (der echte u. d. Xen. Sokrates, I. 93). Wie oft fügt es sich nicht bei unseren von Kultusgebräuchen viel weniger durchsetzten modernen Lebensverhältnissen, daß ein im Herzen konfessionslos oder atheistisch gesinnter Mann, Gottesdiensten, Prozessionen und anderen Kultushandlungen beiwohnen muß, weil es Gesetz, Sitte und Amt einmal von altersher so mit sich bringen. Damit von Sokrates vorgenommene Opfer etwas für

seinen aufrichtig athenisch-göttergläubigen oder im allgemeinen gottgläubigen Standpunkt beweisen könnten, müßten sich hierfür zuerst noch andere deutlicher für sich selbst sprechende und zugleich besser bezeugte Beweisgründe anführen lassen, an denen es eben fehlt und schon Xenophon selbst gefehlt hat.

Der einzige positive Beweisgrund, den Xenophon sonst noch aufzutreiben vermochte, betrifft die angeblich auch nicht unbekannte Tatsache, daß Sokrates sich der Mantik bedient habe. Das wäre jedenfalls von nicht geringer Bedeutung, falls sich Sokrates wirklich der Mantik im gebräuchlichen Wortsinne, insofern sie nämlich in Weissagungen auf Grund von Vogel- und Eingeweideschau, von Träumen und den beliebten anderen Zeichen besteht, selbst gläubig bedient hätte. In diesem Sinne ist es jedoch nicht gemeint, so gern Xenophon zweifellos aus Sokrates einen gewöhnlichen Mantikgläubigen gemacht hätte, wenn dafür der winzigste Anhaltspunkt vorhanden gewesen wäre. Ein gewöhnlicher Mantikgläubiger ist also Sokrates, wie dieses Schweigen Xenophons zeigt, auch nicht gewesen. Um Sokrates gleichwohl in den frommen Geruch der Mantikgläubigkeit zu bringen, weiß sich unser pfiffiger Apologet mit einer solchen ganz willkürlichen Erweiterung des herkömmlichen Mantikbegriffes zu helfen, daß darunter das Sokratische Dämonion als etwas Auch-Mantisches Platz finden kann.

Nachdem er nämlich erklärt hat, Sokrates habe sich der Mantik bedient, folgt als Beleg dafür die Erinnerung an das allgemein verbreitete Gerücht, daß Sokrates von Andeutungen, die ihm sein Dämonion gebe, gesprochen hätte, weshalb man ihn auch ganz besonders der Einführung fremder Dämonien beschuldigt zu haben schiene.

Hier wäre nun für Xenophon Ort und Gelegenheit, uns mit einigen bemerkenswerten Äußerungen des Sokrates über sein Dämonion bekannt zu machen. Wiederum hüllt er sich in Schweigen, woraus wir schon vermuten dürfen, daß ihm das Dämonion in dem von Sokrates selbst verstandenen Sinne keine irgendwie brauchbare Handhabe für eine mantische Ausdeutung dargeboten haben wird. Die einzige derartige Handhabe fand

er in der Etymologie des Wortes Dämonion. Hängt denn Dämonion nicht mit Dämon zusammen? Und hat Dämon nicht vor allem die Bedeutung „Gott“ oder „göttliches Wesen“? Danach kann das Sokratische Dämonion offenbar nichts anderes als etwas auf göttlicher Wirksamkeit Beruhendes gewesen sein, wie uns Xenophon suggerieren möchte, indem er argumentiert: Sokrates habe mit dem Dömonion nichts Fremderes eingeführt als andere, die sich auf die Zeichen bei der Vogel- und Eingeweideschau verließen und dabei glaubten, daß die Götter vermittels der Vögel das den Fragenden Nützliche anzeigten, nicht aber daß die Vögel selbst es täten. Während nun die meisten einer Ausdrucksweise sich bedienten, als ob sie von den Vögeln selbst eine Abmahnung oder eine Aufforderung erhielten, habe Sokrates nur einen bestimmteren Gedankenausdruck gewählt, indem er eben sagte, das Dämonion gebe ihm Andeutungen. Wenn Sokrates nach den Anweisungen des Dämonions seinen Freunden Ratschläge, dieses und jenes zu tun oder nicht zu tun, erteilt habe, ohne Furcht sich vor ihnen gründlich zu blamieren, so müsse er selbstverständlicherweise fest davon überzeugt gewesen sein, daß seine ihm von einem Gotte geoffenbarten Vorhersagungen in Erfüllung gehen würden. Wer möchte aber in solchen Dingen auf jemand andern als auf einen Gott sein Vertrauen setzen? Wenn also Sokrates auf Götter vertraut habe, wie hätte er da glauben können, daß Götter überhaupt nicht existierten (Memorabil. I. 1, 2—5)?

Im Grunde handelt es sich hier um die ernst gemeinte Verwendung desselben etymologischen Beweiskunststückes, das dem Platonischen Sokrates, wie wir gleich hören werden, zu nichts weiter dient, als sich über den in Betreff des Dämonions nicht genügend orientierten Meletos weidlich lustig zu machen. Wie man ferner erkennt, gelingt es Xenophon mit dem Dämonion bloß, daraus einen scheinbaren Gegenbeweis gegen die auf radikalen Atheismus lautende Beschuldigung des Meletos notdürftig zurechtzuschmieden. Zu der verwegenen Aufstellung, daß das Dämonion zu irgend einem bestimmten Staatsgotte in Beziehung zu bringen wäre, hat er sich trotz allem nicht zu

versteigern unterstanden. Insofern hat er mit dieser Beweisführung eigentlich nur Wasser auf der Ankläger Mühle geleitet.

Obschon auch Platon in Bezug auf den Hergang der Gerichtsverhandlung ziemlich zurückhaltend ist, verdanken wir ihm doch viel schätzbares geschichtliches Material. Am deutlichsten tritt der Unterschied seiner den wirklichen Sachverhalt in den Umrissen getreu wiedergebenden Darstellung von der vertuschungsbeflissenen Xenophons in der Behandlung der zwischen Sokrates und Meletos erfolgten Auseinandersetzung hervor, die in dem von Sokrates versuchten Nachweise gipfelt, daß die von Meletos vorgebrachten Klagepunkte einander aufhöben.

Nach der Interpretation des Sokrates wäre nämlich der Sinn oder vielmehr der Wiedersinn der Anklage dieser: Sokrates ist des Verbrechens schuldig, daß er nicht an Götter glaubt, sondern an Götter glaubt — zu welchem Ergebnis er durch folgende heitere Argumentation gelangt: Wie es niemand gebe, der an das Dasein menschlicher oder auf Pferde bezügliche Dinge glaube, ohne zugleich an das Dasein von Menschen und Pferden zu glauben, so müsse auch Sokrates, wenn er wirklich an dämonische Dinge glaube, notwendig auch an Dämonen glauben. Da nun die Dämonen für Götter oder doch für Kinder der Götter gehalten würden, so müsse er selbstverständlicherweise auch an Götter glauben. Denn wer könnte glauben, daß es Götterkinder gebe, ohne zugleich Götter zu geben? Das wäre ebenso lächerlich, als wenn jemand an das Dasein von Mauleseln glauben wollte, ohne zugleich an das Dasein von Pferden und Eseln glauben zu wollen. Wenn also Sokrates an dämonische Dinge glaube, so sei damit schon zuleich gesagt, daß er auch an Götter glaube. Meletos wisse daher entweder nicht, was er sage, oder er wolle mit Sokrates einen grausamen Spaß treiben (Apologie, § 15).

Daß es vielmehr Sokrates ist, der hier mit Meletos einen echt sokratischen etymologisch-elenktischen Spaß aufgeführt hat, fühlt der Naivste heraus, sobald er sich die Lage der Dinge einigermaßen vergegenwärtigen mag. Das hat auch Xenophon

herausgefühlt und hierin liegt offenbar der Grund, weshalb er dieses übermütige Verteidigungsstücklein mit Stillschweigen übergangen und, unter Benützung des etymologischen Kniffes, durch ein selbsterdachtes von weniger reizender Wirkung auf das Zwerchfell ersetzt hat.

Soviel erscheint gewiß, daß Meletos verständig genug gewesen wäre, die Dämonien aus dem Spiele zu lassen, wenn sie im geringsten etwas auf Gott oder Götter Bezügliches zu bedeuten gehabt hätten. Seine Berufung auf die Dämonien konnte ihm nur zur näheren Kennzeichnung des Sokratischen Atheismus dienen. Das erscheint allerdings auch gewiß, daß er nicht in der Lage gewesen sein wird, über die Natur der Dämonien eine die Neugierde jedes Fragestellers befriedigende Auskunft zu erteilen. Daß er aber durch das Sokratische Sophisma ernstlich in Verlegenheit gebracht oder gar von den Richtern als widerlegt angesehen worden wäre, ist keinesfalls anzunehmen. Anzunehmen ist vielmehr, daß es ihm an einer gelungenen Replik nicht gefehlt haben wird, über die wir von Platon aus demselben Grunde nichts erfahren, aus dem wir von ihm über die anderen von Meletos vorgebrachten Beweismittel (Enthaltung von den Opfern, den eleusinischen Mysterien, der Mantik etc.) nichts erfahren, aus dem einfachen Grunde nämlich, weil sich der Verteidiger außer stande fühlte, ohne wie Xenophon etwas aufzulügen, durch triftige Gegenbeweise den Angeklagten zu entlasten.

Tatsache ist, daß Sokrates von der Mehrheit der Richter im Sinne der Anklage schuldig befunden wurde, was uns nicht wunderzunehmen braucht, wenn Sokrates nicht besser verteidigt werden konnte, als dies von Platon und Xenophon geschehen ist. Wenn Atheismus und seine Propaganda schon einmal als schweres Verbrechen gelten soll und es Richterpflicht ist, den dieses Verbrechens für schuldig Gehaltenen zu verurteilen, so muß man billigerweise zugeben, daß der Mehrheit, die über Sokrates das Schuldig ausgesprochen hat, der Vorwurf der Gewissenlosigkeit und Parteilichkeit nicht gemacht werden kann. Was uns dagegen wirklich wunder nehmen darf, ist die Er-

scheinung, daß die die Schuldfrage verneinende Minderheit der Richter hinter der Mehrheit nur um so wenige Stimmen zurückgeblieben ist. Wie sollen wir uns das erklären?

So lange man sich einander kritiklos die Behauptung nachgeschrieben hat, Sokrates sei eigentlich durch die „Sophisten“ untergegangen, machte man sich über den geringen Unterschied der verurteilenden und freisprechenden Richterstimmen keinen andern Gedanken, als daß man das Eintreten einer so bedeutenden Minderheit für einen angeblich völlig Unschuldigen natürlich und in der Ordnung fand und darin geradezu einen Unschuldsbeweis mehr erblicken wollte. Danach wäre also die Mehrheit eine Bande von Justizmördern im Dienste der Sophistenbrut gewesen.

So lesen wir bei Moses Mendelssohn in der Vorrede zu seinem „Phädon“: „Damals stand in Griechenland, wie zu allen Zeiten bei dem Pöbel, die Art von Gelehrten in großem Ansehen, die sich angelegen sein lassen, eingewurzelte Vorurteile und verjährten Aberglauben durch allerhand Scheingründe und Spitzfindigkeiten zu begünstigen. Sie gaben sich den Ehrennamen Sophisten (d. h. Weisheitslehrer), den ihre Aufführung in einen Ekelnamen verwandelte .... Mit der Priesterschaft standen sie in gutem Vernehmen, denn sie hatten beiderseits die weise Maxime: leben und leben lassen ..... Unter der wiederhergestellten demokratischen Regierung ging es dem Sokrates gleichwohl nicht besser. Die alten Feinde desselben, die Sophisten, Priester und Redner, fanden nunmehr die längst erwünschte Gelegenheit, ihn mit besserem Glück zu verfolgen und endlich gar aus dem Wege zu räumen. Anytus, Melitus und Lykon sind die drei zu ihrer Schmach unvergeßlichen Namen derer, die sich zur Ausführung dieses schändlichen Vorhabens haben brauchen lassen“.

Nachdem man einmal für die Ähnlichkeiten zwischen Sokrates und den verschrieenen Sophisten den Blick gewonnen hatte, lag nichts näher als der Gedanke, mit dem Hegel zuerst Schule gemacht hat, daß Sokrates, wie er von der das konservative Prinzip vertretenden Mehrheit als Sophist verurteilt

worden, eben als solcher von der fortschrittlich gesinnten Minderheit zu retten versucht worden wäre.

Am annehmbarsten erscheint dieser Gedanke in der Gestalt die er bei Gomperz angenommen hat. „Unsere Überzeugung, sagt Gomperz, geht dahin, daß das verhängnisvolle Ereignis zum kleineren Teile durch Vorurteil und Mißverstand verschuldet, zum weitaus größeren Teil und im entscheidenden Maße die Wirkung eines vollberechtigten Konfliktes gewesen ist. Hier hat Hegel, wie wir meinen, das Richtige gesehen. Zwei Weltanschauungen, fast möchte man sagen, zwei Menschheitsphasen, rangen an jenem Tage miteinander. Die von Sokrates eingeleitete Bewegung war ein unermeßlicher Segen für die Zukunft des Menschengeschlechtes; sie war ein Gut von sehr zweifelhaftem Werte für die athenische Gegenwart. Dem Rechte des Gemeinwesens, sich zu behaupten und auflösenden Tendenzen entgegen zu wirken, stand das Recht einer großen Persönlichkeit gegenüber, neue Bahnen zu erschließen und aller Zähigkeit des Herkommens, jedem Aufgebot dräuender Staatsmacht zum Trotze mutvoll zu beschreiten . . . . . Athen besaß kein Fürstenhaus, kein stehendes Heer und keine Bureaukratie. Um so sicherer mußte der Staat auf die Treue seiner Bürgerschaft trauen können. Diese setzte sich wie jederzeit und allenthalben aus einer ungeheuren Mehrheit von Geführten und einer kleinen Minderheit der Führenden zusammen. Zu den letzteren zählten in erster Reihe jene, welche die Waffe des Wortes in überlegener Weise zu handhaben wußten. Diese Überlegenheit erwarb oder verstärkte man durch dialektische und rhetorische Schulung. So begreift es sich, daß ein Meister der Dialektik, der mehrere Jahrzehnte hindurch auf viele der zugleich ehrgeizigsten und begabtesten Jünglinge nachhaltigen Einfluß übte, und der überdies der originellste ethische und politische Denker seines Zeitalters war, zu einer Macht im Staate werden und als eine ergiebige Quelle des Heils oder Unheils gelten konnte . . . Wenn (Anytos, Lykon und Meletos) an des Sokrates und der Seinen warmer Liebe zur Verfassung und zum Vaterland irre wurden, wenn sie in jener Vernunft- und Begriffsforschung eine

Gefahr für den Bestand der nationalen Religion und des gesamten nationalen Wesens witterten und wenn sie demgemäß in einem überaus kritischen Zeitpunkt der heimischen Geschichte den Stimmführer der neuen Richtung zum Schweigen bringen wollten, so darf uns dies weder verwunderlich dünken, noch als ein Zeichen tiefer Bosheit oder ungewöhnlicher Beschränktheit gelten. Zum Schweigen bringen, nicht weniger und nicht mehr . . . . ein Strafprozeß allein konnte zum Ziele führen. Und die einzige Handhabe, die das Gesetz darbot, war die Gottlosigkeitsklage" (Griechische Denker, II. S. 90, 91, 92, 94).

Was uns dieser Auffassung beizupflichten vor allem hindern muß, ist die Zeichnung, die Gomperz vom geschichtlichen Sokrates entworfen hat. Sein Sokrates ist zwar nicht mehr so ganz der zahme Aufklärer im Stile und nach dem Geschmacke eines Moses Mendelssohn, erhebt sich aber auch nach keiner Richtung hin über den Aufklärungsstandpunkt des modernen Durchschnitts-Philosophieprofessors. Ein solcher Sokrates wäre ebenso ungeschoren geblieben wie Platon und Xenophon, die ja in ihrer Art auch Aufklärer gewesen sind. Am besten wird Gomperz durch die von Schwegler in gleicher Hinsicht gegen Hegel vorgebrachten Einwendungen widerlegt: „Hegels Ansicht vom Schicksal des Sokrates, welche in demselben eine tragische Kollision gleichberechtigter Mächte, die Tragödie Athens erblickt und Schuld und Unschuld auf beiden Seiten gleich verteilt sieht, ist historisch undurchführbar, da weder Sokrates (nämlich der von Schwegler für den geschichtlichen gehaltene, vom Hegel'schen und Gomperz'schen sich im wesentlichen nicht unterscheidende Sokrates) ausschließlich nur als Vertreter des modernen Geistes, des Prinzips der Freiheit, der Subjektivität, der Innerlichkeit, noch seine Richter als Vertreter altattischer reflexionsloser Sittlichkeit betrachtet werden dürfen. Das erstere nicht, da Sokrates, wenn auch sein Prinzip mit dem Wesen altgriechischer Sittlichkeit unvereinbar war, doch soweit auf dem Boden des Hergebrachten stand, daß die gegen ihn vorgebrachten Anklagen in dieser Fassung falsch und grundlos waren; das letztere nicht, da zu jener Zeit, nach dem pelo-

ponnesischen Krieg, die alte Sitte und Frömmigkeit längst im gesamten Volke angefressen und der modernen Bildung gewichen war, und das Prozeßverfahren gegen Sokrates vielmehr als Versuch anzusehen ist, zugleich mit der alten Verfassung auch die untergegangene alte Sitte und Sinnesart gewaltsam zu restaurieren" (Geschichte d. Philos., S. 66).

Damit soll nicht gesagt sein, daß die Hegel-Gomperz'sche Auffassung gänzlich verfehlt wäre. Es ist etwas Wahres daran, aber es handelt sich dabei nicht um die entscheidende Wahrheit, weshalb daraus auch nicht eine Tatsache, wie die durch eine geringe und zwar demokratisch gesinnte Mehrheit erfolgte Verurteilung des vom demokratischen Parteiführer Anytos mitangeklagten Sokrates ihre Erklärung findet. Im Lichte eines tragischen Konflikts zweier Weltanschauungen betrachtet, würde diese Tatsache auch dann nicht verständlicher, wenn Sokrates der von mir gezeichnete radikale Aufklärer gewesen ist. Waren doch im damaligen Athen die demokratischen und nicht die oligarchischen Parteien diejenigen, die trotz aller zeitweise eingeschlagenen Abwege auf Seite der Freiheit und des Fortschrittes standen. Möchte Sokrates, was seine Denkungsart im ganzen betrifft, immerhin in den Augen der Demokratie allzu radikal verfahren sein, so hätte er damit bei den konservativ-oligarchisch Gesinnten jedenfalls noch weniger Beifall oder gar den Rückhalt gefunden, der ihm gerade von dieser Seite zeitlebens und bis über den Tod hinaus, besonders aber vor Gericht zu teil geworden ist. Was ihm diese Sympathien, zugleich aber auch den leidenschaftlichsten Haß aller entschiedenen Demokraten eintrug, war seine unverhohlene antidemokratische Gesinnung. Alles erscheint ohne weiteres verständlich, wenn wir annehmen, daß der Asebie-Prozeß gegen Sokrates in erster Linie geradeso ein politischer Prozeß wie der gegen Anaxagoras gewesen ist, nur mit dem Unterschiede, daß im ersten Falle Demokraten und Oligarchen miteinander rangen, während sich im zweiten Falle Oligarchen und Demokraten, mit Thukydides und Kleon an der Spitze, verbunden hatten, um den gemeinsamen Widersacher Perikles desto sicherer zu Fall zu bringen.

Am Atheisten vergriff man sich deswegen, weil man so dem unbequemen politischen Kritiker am sichersten beizukommen hoffen durfte. Ohne diese Aussicht hätten die Ankläger und die hinter ihnen stehenden demokratischen Parteigenossen den Handel entweder anders eingefädelt oder ganz unterlassen. Daß man mit dem Meister zugleich die Gegenpartei treffen wollte, dafür spricht die Tatsache, daß Platon und andere Anhänger des Sokrates es nach dem Prozeß für geraten fanden, eine Zeit lang nach Megara zu verschwinden.

Auch das, was Gomperz Tatsächliches zur Begründung seiner Auffassung des Sokratischen Prozesses als des Daseinskampfes zweier Weltanschauungen oder Menschheitsphasen beizubringen weiß, läuft schließlich auf nichts anderes als auf Feststellung der zwischen Sokrates und Demokratie bestandenen Gegnerschaft hinaus, indem es bei ihm heißt: „Wenn aber weite Kreise den Einfluß des Sokrates als einen unheilvollen empfanden, so hat vieles zusammengewirkt, diesen Eindruck zu erzeugen . . . Sokrates war . . . kein Freund der geltenden, d. h. der demokratischen Staatsordnung.“ Auf den Vorwurf des ungenannten Anklägers, Sokrates habe seine Genossen zu Verächtern der bestehenden Gesetze gemacht, „weiß Xenophon nichts irgend Triftiges zu erwidern, ja er bestätigt sie unwillkürlich, indem er bloß das in Abrede stellt, daß der Meister seine Jünger zu „gewaltsamen“ Verfassungsänderungen angestachelt habe. Noch bedeutsamer ist jedoch ein anderes. Nicht bloß der im Vaterlande geltenden Ordnung, auch diesem selbst haben sich die Freunde des Sokrates mehrfach abhold und entfremdet erwiesen. Xenophon hat in dieser Rücksicht durch seinen Lebensgang mehr Anklagematerial gegen seinen Lehrer aufgehäuft, als er in seinen Verteidigungsschriften zu entkräften vermocht hat. Und wie Xenophon in Persien und Sparta, so ist Platon in Syrakus fast heimischer geworden, als in seiner Vaterstadt. Antisthenes und Aristipp haben das öffentliche Leben mit Absicht gemieden, und in der Schule des ersteren ist das „Weltbürgertum“ des Weisen geradezu verkündet und zum herrschenden Glaubenssatz geworden. Daß auch hier die

Jünger auf den Spuren des Meisters wandelten, wird niemand bezweifeln. Auch bedarf es nicht der Vermutungen. Daß der hochbegabte Mann sich dem Dienste des Gemeinwesens entzogen hat, war ein Gegenstand allgemeiner Verwunderung. Platon läßt ihn zu seiner Rechtfertigung in der „Apologie" den befremdlichen Satz aussprechen: „Wer das Unrecht wahrhaft bekämpfen will, dessen Platz ist im Privatleben, nicht im öffentlichen Leben." Und begründet wird dieses Urteil, wie es allein begründet werden konnte, durch den Hinweis auf die angebliche Nutzlosigkeit jedes derartigen Bemühens, auf die Heillosigkeit der staatlichen Zustände und die Unverbesserlichkeit der Menge" (Griechische Denker, II. 92, 93).

Zu den bezeichnenden Erscheinungen, worin der politische Charakter des Sokratischen Prozesses zum Ausdruck kommt, gehört nun auch das unter jedem andern Gesichtspunkt als dem politischen unbegreifliche Zahlenverhältnis der verurteilenden zu den freisprechenden Richterstimmen. In diesem Verhältnis spiegelt sich offenbar das allgemeine Stärkeverhältnis der hinter Anytos stehenden kompakten demokratischen Majorität im Staate zur mehr oder weniger oligarchisch gesinnten Minderheit wieder. Da Freisprechung oder Verurteilung des Angeklagten einen Erfolg oder eine Schlappe der sich bekämpfenden Parteien bedeutete, so war es für alle antidemokratisch Gesinnten Parteipflicht, den gemeinsamen Gegnern das von ihnen ausgesuchte Opfer zu entreißen. Damit ist zugleich gesagt, was wir vom guten Glauben der die Schuldfrage verneinden Minderheit halten dürfen. Im Herzen war sie gewiß von der Wahrheit der Anklage nicht weniger überzeugt, als die das Schuldig aussprechende Mehrheit. Da aber Sokrates kein offenes atheistisches Bekenntnis abgelegt hatte, so glaubte die Minderheit diesen Umstand benützen zu dürfen, um sich scheinbar in gutem Glauben für die Unschuld des Angeklagten zu entscheiden. Wie lax man es in dieser Hinsicht nahm, beweist die Tatsache, daß bei der Strafbestimmung die Mehrheit einen Zuwachs von nicht weniger als 80 Stimmen erhielt. Hervorgerufen wurde bei den 80 Richtern dieser Stimmungswechsel

zweifellos durch das selbstbewußt herausfordernde Auftreten des Angeklagten nach der Schuldigsprechung. Aber soviel Gewissenhaftigkeit dürfen wir ihnen immerhin zumuten, daß sie die den Tod des Verurteilten herbeiführende Schwenkung nicht vollzogen hätten, wenn sie im Innern nicht schon früher von seiner Schuld überzeugt gewesen wären.

So ist denn vielleicht nichts so sehr geeignet, uns über den radikal atheistischen Standpunkt des Sokrates aufzuklären, als eine vorurteilslose Betrachtung des Verlaufes seines Prozesses.

Dämonion und Dämonien.

I. Kritische und unkritische Auffassungen des Dämonions.

An das verlockende Dämonion-Thema ist im Laufe von 23 Jahrhunderten so viel Tinte verschwendet worden, daß wahrlich nichts leichter wäre, als mit einer Darstellung des Kunterbunts der geäußerten Auffassungen einen stattlichen Band zu füllen. Da sich dieser Aufgabe schon andere unterzogen haben, da ferner dabei für die Sache doch nichts herauskäme und nur die verlehrte Zerfahrenheit beleuchtet würde, so mag es hier genügen, die verschiedenen Auffassungen nach ihren Hauptgesichtspunkten zu klassifizieren und auf jene allein widerlegend oder ausgestaltend einzugehen, die einer halbwegs kritischen Besinnung entsprungen sind.

Je nachdem man das Dämonion, sei es mit Göttern, sei es mit Dämonen in Zusammenhang zu bringen oder sich mit solchen Erklärungen zu behelfen versucht hat, die über die Person des Sokrates nicht hinausgreifen, muß man zunächst zwischen übernatürlichen und natürlichen Gestaltungen unterscheiden. Die natürlichen Gestaltungen zerfallen wieder in pathologische und normale, je nachdem man geneigt ist, im Dämonion einen Ausfluß von krankhafter Selbsttäuschung oder

14*

geradezu von Geistesgestörtheit zu erblicken, oder je nachdem man Gründe zu haben glaubt, dahinter etwas zu suchen, was für den schärferen Beobachter bei allen Menschen, wenigstens bei moralisch Gesunden, sich äußert und was, eben weil es nicht so an der Oberfläche liegt, bei Sokrates kein geringes Vermögen zu psychologischer Analyse bekunden würde.

Viel Schuld an der Verschiedenheit der Meinungen, die hier noch greller hervortritt als in der Frage hinsichtlich des Sokratischen Standpunktes in rein theologischen Dingen, darf man zweifellos Sokrates selbst beimessen, da er sich über die nähere Beschaffenheit des Domänions dem weiteren Kreise seiner Anhänger gegenüber niemals offen und klar geäußert zu haben scheint. Darauf weist auch die Anekdote hin, Simmias hätte den Meister einmal um nähere Auskunft über Wesen und Wirken des Dämonions ersucht, aber keine Antwort erhalten und deshalb die Frage nicht wiederholen mögen (Plutarch, Über das Dämonion des Sokrates, 20. Kap.). Daß er sich im engeren Anhängerkreise keiner solchen geheimnisvollen Zugeknöpftheit beflissen haben kann, dafür zeugt schon die von der übernatürlichen Erklärungsweise Xenophons durchaus abweichende und eine natürliche Erklärung einschließende Zeichnung des Domänions bei Platon. Ebenso müssen Meletos und Genossen eine Auffassung des Dämonions vertreten haben, die sich keinesfalls mit der Xenophontischen oder einer anderen übernatürlichen Erklärungsweise irgendwie berührte.

Wer von Jugend auf mit der Bedeutung von „Dämon“ vertraut ist und dann später zum ersten Mal den Ausdruck Dämonion vernimmt, wird durch eine Art etymologisierenden Zwanges unwillkürlich auf den Einfall kommen, daß Dämonion entweder gleichbedeutend mit Dämon sei oder doch etwas auf Dämonen Bezügliches ausdrücken solle. Wie mächtig dieser Zwang sogar Gebildete und Gelehrte zu unterjochen vermag, erhellt aus der Tatsache, daß die Auffassung, das Sokratische Dämonion sei ein eigentlicher Dämon gewesen oder habe doch bei Sokrates in der Einbildung bestanden, einen solchen Genius oder Schutzgeist zu besitzen, die am meisten verbreitete und

zeitweise sogar die alleinherrschende zu werden vermochte. Um das Gesagte durch je ein Beispiel aus alter und neuester Zeit zu belegen, sei erwähnt, daß Sokrates nach Apulejus (De deo Socratis, 20) sein Dämonion nicht allein gehört, sondern auch gesehen und daß er nach Krafft-Ebing (Psychiatrie, S. 118) mit seinem „Dämon“ sich „unterhalten“ haben sollte.

Seit Schleiermacher und nach ihm so viele andere diese Gleichsetzung des Dämonions mit einem persönlichen Schutzgeiste als nach den hier ausschießlich in Betracht kommenden Platonischen und Xenophontischen Quellenschriften völlig unbegründet und als Aushecknng späterer Zeiten nachgewiesen haben, kann diese Auffassung nunmehr in urteilsfähigen Kreisen als abgetan gelten, weshalb ich kein Wort weiter darüber verlieren will.

Dafür ist heute die Auffassung des Dämonions als einer wirklichen oder doch von Sokrates für wirklich gehaltenen inneren göttlichen Offenbarung zur vorherrschenden geworden, so daß wir nicht so rasch darüber hinwegeilen dürfen, ohne wenigstens ein Paar Typen dieser Auffassung in Augenschein zu nehmen.

Ein Musterstück der ersten Art stellt die Auffassung von Lasaulx in dessen Schrift „Des Sokrates Leben, Lehre und Tod“ dar, wonach alle neueren Versuche, „die göttliche Stimme, dieses Wort im Herzen des Sokrates“, zu erklären, als mißlungen anzusehen wären. Die Philosophie, meint Lasaulx, werde sich daher entschließen müssen, auch diese Offenbarung Gottes, die sie nicht verstehe, dennoch als Tatsache gelten zu lassen (S. 20). Er hält es für unleugbar, daß Sokrates selbst bei dieser inneren Stimme an wirkliche göttliche Eingebungen geglaubt habe. Die beste unter den bisherigen Erklärungen findet er bei Plutarch, die er mit folgendem Komentar versieht; „In der Tat, der göttliche Genius begleitet uns überall hin und spricht stets zu uns als der Mystagog des Lebens; wir aber hören und beachten seine Stimme nur dann, wenn die Leidenschaft in uns schweigt und unsere Seele still ist in sich selbst, in der heiligen Morgenfrühe und in den stillen

Nächten des Lebens. Ja ich glaube bemerkt zu haben, daß alle ursprünglichen Menschen ein solches δαιμόνιον [Dämonion] in sich haben und daß kein großer Mann je ohne seinen Dämon gewesen ist, den Gott lenkt" (S. 21). Was er unter dem kein persönliches Wesen vorstellen sollenden „Dämon" verstanden wissen möchte, erfahren wir aus einer Anmerkung zu dieser Stelle, wo es heißt, „daß wirklich in jedem Individuum außer seinem individuellen Ich noch ein zweites höheres Ich gegenwärtig sein müsse, welches jeden Menschen geistig umgibt wie die Platonische Weltseele den gesamten Kosmos" (S. 22). Dann fährt er in seinem Kommentar fort: „Auch ist es mir sehr wahrscheinlich, daß, wenn ein sterblicher Mensch, sei es durch Mühe und geistige Anstrengung oder durch natürliche Begabung zu voller Harmonie seiner Kräfte gelangt ist, dann andere bis dahin unbekannte Kräfte sich in ihm zu entwickeln beginnen; so daß er vermöge der wiedererlangten Ursprünglichkeit seines Wesens mit allen Besseren in der Welt in substanzieller Verbindung steht, nicht bloß mit dem Gegenwärtigen, sondern auch mit dem Zukünftigen, welches es vorempfindet" (S. 22).

Schon an sich, besonders aber solchem Gefasel und Gedusel gegenüber bezeichnet der Zellersche Auffassungstypus einen großen kritischen Fortschritt. Danach sollte das Dämonion auf die „innere Stimme des individuellen Taktes" zurückzuführen sein, mit welchem Namen im allgemeinen „das Gefühl für das Angemessene in Reden und Handlungen, wie es sich in den verschiedensten Lebensbeziehungen im kleinen wie im großen betätigt", bezeichnet würde. Mit dem „sittlichen Gefühle" oder dem „Gewissen" dürfe das Dämonion nicht verwechselt werden, da es vielmehr im allgemeinen als die Form sich zeige, die das lebhafte, aber nicht zur klaren Erkenntnis seiner Gründe aufgeschlossene Gefühl von der Unangemessenheit der ihrem Inhalte und ihrer Bedeutung nach verschiedensten Handlungen für das eigene Bewußtsein des Sokrates angenommen habe. Der psychologische Ursprung dieses Gefühls sei ihm jedoch so verborgen gewesen, daß es für ihn von Anfang an die Gestalt einer fremden Einwirkung, einer höheren

Offenbarung der Gottheit, eines Orakels angenommen habe. Wie sich nun hierin die Macht zeige, mit der der Glaube seines Volkes selbst einen Sokrates noch beherrscht habe, so komme die Grenze seiner Selbsterkenntnis auch schon darin zum Vorschein, daß überhaupt Gefühle, deren Gründe er nicht untersucht hatte, eine so unwiderstehliche Gewalt über ihn hätten gewinnen können (Philos. d. Griechen, II. 88—90, 83).

Aber wie kam dann Sokrates, muß man fragen, unter solchen Umständen dazu, beharrlicherweise von seiner „dämonischen" anstatt von seiner „göttlichen" Stimme zu reden, was doch ungleich passender und für jedermann verständlicher gewesen wäre?

Diese Frage, die sich auch Zeller aufgedrängt hat, wurde von ihm damit beantwortet, daß nur die Bezeichnung der Stimme als einer „dämonischen" der eigenen Vorstellung des Sokrates darüber entsprochen haben sollte. Etwas Dämonisches sei den Griechen alles gewesen, was von einer höheren, übermenschlichen Macht herrühre, und auf eine solche habe Sokrates sein inneres Orakel zurückgeführt. Dagegen habe er es nicht in der gleichen Weise, wie etwa den delphischen Spruch, von einer bestimmten sich ihm darin offenbarenden Gottheit herleiten können. Er habe daher zur Bezeichnung der Herkunft ein Wort gewählt, in dem nicht mehr liege, als der unbestimmte Begriff des Übermenschlichen, den das δαιμόνιος [daimonios] ausdrücke (II. 79).

Aber ist denn jede höhere, übermenschliche Macht notwendig eine göttliche Macht, darf man wieder dagegenfragen? Ist denn nicht auch die Naturmacht etwas Übermenschliches? Und gehören zur Naturmacht nicht auch die die besonderen Charakteranlagen jedes einzelnen gestaltenden und außer dem Kreise unseres Einflusses liegenden Ursachen? Um sich veranlaßt zu fühlen, den kritischen Bohrer in diesem rein natürlichen Sinne anzusetzen, ist allerdings nötig, vor allem Sokrates den Atheisten erkannt zu haben. Nicht weniger wichtig ist es, daß man zuerst die sogenannte Tugendwissenslehre als perfide Aristotelische Unterschiebung erkannt hat und zugleich über die wahre

Beschaffenheit der Sokratischen Tugendlehre mit sich ins klare gekommen ist. Da es bei Zeller an der Erfüllung dieser Vorbedingungen völlig fehlt, war es für ihn auch nicht möglich, in der Ergründung des Dämonions weiter vorzudringen, als er vorgedrungen ist. Genauer besehen ist seine Auffassung trotz aller Rücksichtnahme auf die Platonische Zeichnung, im Grunde genommen doch nur die mit einer psychologischen Unterlage ausgestattete Auffassung Xenophons, mit dem Unterschiede, daß Xenophon die wirkliche göttliche Herkunft des Dämonions glaubt oder zu glauben sich anstellt, Zeller aber nicht.

Dem gegenüber muß es bei Gomperz als ein weiterer kritischer Fortschritt bezeichnet werden, daß er sich von der Unzulässigkeit aller Bemühungen, zwischen den so verschieden und teilweise ganz entgegengesetzt lautenden Platonischen und Xenophontischen Angaben über das Dämonion eine Übereinstimmung erzielen zu wollen, gründlich überzeugt hat. „Wollten wir Xenophon glauben,“ sagt er, „so hätte Sokrates hierdurch (d. h. mit dem Dämonion) eine Prophetengabe ganz eigener Art für sich in Anspruch genommen. Er hätte die Zukunft vorhergesehen und auf Grund solcher Voraussicht den Freunden dieses zu tun, jenes zu unterlassen geboten, wobei es denen, die diesen Ratschlägen folgten, wohl, den ihnen Widerstrebenden übel erging. Ganz anders lautet das Zeugnis Platons. Er weiß nichts von Vorhersagungen, nichts von positiven, an Sokrates ergangenen Geheißen, nichts von irgend welchen den Freunden erteilten Empfehlungen. Vielmehr handelt es sich ihm um einen Vorgang von ungleich mehr absonderlicher und eingeschränkter Art. Von früher Jugend auf ist Sokrates gar häufig bei gewichtigen nicht minder als bei geringfügigen Anlässen von einem Vorhaben, das er auszuführen im Begriffe stand, durch eine innere Nötigung zurückgehalten worden — eine Nötigung, die er mitunter „eine Stimme“ nannte (bisweilen heißt sie ihm einfach „das gewohnte Zeichen“) und die er ebenso um ihrer Unerklärlichkeit willen als darum, weil ihm ihre Wirkung als eine heilsame galt, als eine gottgesandte oder dämonische betrachtete. Die Divergenz der beiden Darstellun-

gen ist in hohem Maße lehrreich und wohl geeignet, uns der Zeugenschaft Xenophons gegenüber mit tiefem Mißtrauen zu erfüllen. Ihm wäre es willkommen, aus Sokrates eine Art von Wahrsager oder Wundermann zu machen, und zu diesem Behuf erfindet er nicht geradezu, sondern er verwischt durch Hinzutun und Wegnehmen die Eigenart des Vorkommnisses und erzeugt so ein Bild, das mit der Wirklichkeit eben eng genug zusammenhängt, um die Täuschung zu einer gar wirksamen zu machen" (Griech. Denker, II. 70).

Sachlich hat Gomperz freilich zur psychologischen Ergründung des Dämonions nichts Neues beigetragen. Nach seiner Auffassung wäre unter dem Dämonion „ein Instinkt, eine aus den unbewußten Unterströmungen des Seelenlebens auftauchende dunkle, aber richtige Einsicht in das, was seiner Natur gemäß war", zu verstehen. „Ob die aus der Tiefe des Unbewußten aufsteigenden Abmahnungen mit der Stärke eigentlicher Gehörshalluzinationen auftraten, ob daneben auch wenig bedeutende Hemmungsgefühle, wie wir sie alle kennen, dem Sokrates gelegentlich als göttliche Eingebungen galten und so das Dämonion der gemeinsame Ausdruck für nicht durchweg gleichartige Klassen psychischer Vorgänge geworden ist" — über dies alles seien wir bloß auf Vermutungen angewiesen und kaum in der Lage, auch nur solche mit einiger Wahrscheinlichkeit aufzustellen (II. 71).

Gomperz liegt eben auch hinsichtlich der Frage über das Verhältnis des Sokrates zur Theologie noch viel zu tief im Banne der Überlieferung. Noch mehr ist das hinsichtlich der Sokratischen Tugendlehre der Fall, wofür ihm wie ihm übrigen die betreffenden Aristotelischen Stellen als „zwar knappe, aber unbedingt verläßliche Zeugnisse" gelten, obschon mit folgender bemerkenswerter Einschränkung: „Allerdings können wir auch aus dieser Quelle nicht ohne Anwendung mancher Vorsicht schöpfen. Denn mitunter läßt uns der Wortlaut seiner (des Aristoteles) Äusserungen nicht mit völliger Sicherheit erkennen, ob Aristoteles den historischen Sokrates oder die Platonische Gesprächsfigur dieses Namens im Auge hat. Ferner erwähnt

er Einzelnheiten der Sokratischen Lehre nur gelegentlich, zumeist in der Absicht, sich mit ihr auseinanderzusetzen, und darum vielleicht mit einseitiger Betonung der Blößen, die sie der Kritik darbot" (II. 52). Dieser von ihm selbst namhaft gemachten Fehlerquellen ist er jedoch bei seiner Aufsuchung des echten Sokrates sehr wenig eingedenk geblieben.

Was mich betrifft, so könnte Sokrates immerhin ein an Gehörshalluzinationen oder sonst irgend welchen Einbildungen laborierendes pathologisches Individuum gewesen sein; aber die Zulässigkeit einer solchen Auffassung muß dann auch an der Hand der zuständigsten Quellen bewiesen oder doch wahrscheinlich gemacht werden. Bei Vorhandensein einer diesbezüglichen in wirklich einwandfreier Weise zu stande gebrachten Leistung ließe ich es mir nicht beikommen, auch nur einen Finger zu rühren, um die wie immer beschaffene Geistesgestörtheit des Sokrates wegzudemonstrieren oder etwa in Zellers Manier zu beschönigen, der den angeblichen Glauben an das innere göttliche Orakel aus der Bedeutung erklären möchte, die „die Beschäftigung mit sich selbst, die einsame Arbeit des Gedankens und die freie von fremdem Urteil unabhängige Selbstbestimmung" für Sokrates gehabt hätten (Philos. d. Griech. II. 91).

Zur Auffassung des Dämonions als etwas Psychopathologischem gelangt man überhaupt nur dann, wenn man, anstatt zuerst und zuletzt sich an die Platonischen Zeugnisse zu halten und zugleich den ganzen kritisch erschauten Sokrates in Betracht zu ziehen, sich im Urteile vorzugsweise von der hier unmaßgeblichen Autorität Xenophons im Bunde mit der eines Plutarch und Apuleius beeinflussen läßt, von Schriftstellern also, die selbst in Bezug auf Götter- und Geisterglauben kein geringes Maß von Geistesgestörtheit an den Tag gelegt haben. Ich glaube daher keiner blinden Voreingenommenheit geziehen werden zu können, wenn ich der Ansicht bin, es bestehe von vornherein die Wahrscheinlichkeit, daß ein Kopf wie Sokrates gerade auf Grund der von ihm sonst anerkanntermaßen betätigten Selbstbeobachtung und Selbstkritik mit seinem Dämonion keine andere als eine rein natürliche Bedeutung verbunden haben

dürfte. Jedenfalls ist es einem so nüchternen, aller Wissenseinbildung und leeren Wortmacherei so gründlich abgeneigten Denker gegenüber für den Forscher schon ein Gebot kritischer Anständigkeit, einem okkultistisch anklingenden Worte nicht ohne völlig zwingende Gründe einen okkultistischen Sinn unterzulegen. Der wichtige Umstand, daß Platon zu einer solchen Behandlung keine Veranlassung gefühlt hat, hätte genügen sollen, um die Forscher zunächst einer rein natürlichen Erklärungsweise nachgehen zu heißen oder wenigstens den Glauben an die Möglichkeit einer solchen offen zu halten.

Ganz und gar hat es übrigens an natürlichen Erklärungsversuchen weder im Altertum noch in neueren Zeiten gefehlt, aber unter dem Hochdrucke der jeweilig vorherrschenden, mehr oder weniger das Übernatürliche bevorzugenden Auffassungen vermochten sie nie zu allgemeinerer Geltung zu kommen. Den bemerkenswertesten Versuch aus dem Altertum enthält Plutarchs Schrift „Über das Dämonion des Sokrates", worin dem bezeichnenderweise als Freigeist gezeichneten Galaxidor eine sicherlich nach einer uns verloren gegangenen Vorlage kopierte rein natürliche Auffassung des Dämonions in den Mund gelegt ist.

Die Nachricht, daß ein italischer Pythagoreer, aufgefordert durch Träume und Erscheinungen, zu keinem andern Zwecke nach Theben sich begeben habe, als um die da ruhenden irdischen Reste des Ordensgenossen Lysis in vorschriftsmäßiger Weise auszugraben und nach Italien zu bringen, bietet für Galaxidor zunächst Anlaß zu Bemerkungen über Aberglauben und Philosophie. Wie schwierig es doch sei, beginnt er, einen Mann zu finden, der über abergläubische Schwächen hinaus wäre. Während ihnen die einen aus Dummheit unterlägen, suchten andere ihre Einfälle mit Träumen, Geistererscheinungen und ähnlichem Tand auszustatten, um sich und ihre Handlungen dadurch mit einer göttlichen Weihe zu umgeben. Staatsmännern möge es vielleicht von Nutzen sein, zur Bändigung der Massen den Aberglauben zu Hilfe zu nehmen, aber für die Philosophie, die doch das Gute und Nützliche auf Grund der Vernunft zu

lehren verspreche, sei es nicht nur eine Schande, sondern auch ein Widerspruch, wenn sie trotz jenes Versprechens sich auf die Götter beriefe und mit Traumerscheinungen und Wahrsagereien operierte. Welcher Abstand herrsche doch zwischen diesen Dunst- und Nebelsophisten und einem echten Philosophen wie Sokrates, dessen einfache und immer freimütig auf Wahrheit ausgehende Lehrweise die Philosophie sozusagen erst vermenschlicht habe. Hier wird Galaxidor vom Seher Theokrit mit der Frage unterbrochen, ob er also auch die Erfindung des Meletos, daß Sokrates ein Verächter der göttlichen Dinge gewesen wäre, für bare Münze nehme. Die göttlichen Dinge, erwidert Galaxidor, habe Sokrates nicht verachtet, wohl aber die von Pythagoras und Empedokles überlieferte und mit allerlei Aberglauben versetzte Philosophie, die erst durch ihn daran gewöhnt worden sei, mit Weisheit und Nüchternheit die Wahrheit zu erforschen. Zur Widerlegung dessen von Theokrit auf das Dämonion verwiesen, das dem Sokrates wie bei Homer Athene dem Odysseus als göttlicher Wegweiser zur Seite gestanden wäre, tritt Galaxidor mit seiner Auffassung hervor, wonach das Dämonion nichts Übernatürliches und dem Sokrates Eigentümliches, sondern nichts anderes als ein bei ihm besonders fein ausgebildetes Taktgefühl gewesen wäre, das im Vereine mit der vernünftigen Überlegung in unsicheren und zweifelhaften Fällen den Ausschlag gegeben hätte (Kap. 9—12).

Wie man sieht, unterscheidet sich diese Auffassung von der Zeller'schen durch den wichtigen Umstand, daß hier das Dämonion weder als inneres Orakel, noch als ein okkultistisches Etwas anderer Art zu deuten versucht wird. Das wäre also eine rein natürliche Erklärungsweise des Dämonions, die trotz ihrer Unzulänglichkeit in sachlicher Beziehung dennoch insofern den größten bisher erreichten kritischen Fortschritt darstellt, als Sokrates dabei keinerlei abergläubischer Einbildungen mehr verdächtigt wird. Dieser Fortschritt hängt ersichtlich mit Galaxidors tieferer Einsicht in das vom echten Sokrates zur Theologie eingenommene Verhältnis zusammen. Sokrates ist zwar in seinen Augen nicht der radikale Atheist,

wofür ihn Meletos erklärt hatte, aber immerhin ein Freigeist, neben dem sich Pythagoras und Empedokles als verächtliche Philosophaster ausnehmen sollen. Für diesen Sokrates kann der Xenophontische Sokrates jedenfalls nicht das Modell gebildet haben. Wenn sich die Züge des Aufklärungsmannes nicht noch schärfer ausgeprägt finden, so könnte die Schuld daran auch an unserem frommen Berichterstatter Plutarch liegen, dem man ganz wohl zutrauen dürfte, die in der Überlieferung vielleicht schon abgeschwächten Züge noch weiter abgeschwächt zu haben. Aber auch so, wie sie ist, läßt die Plutarch'sche Nachzeichnung deutlich genug erkennen, daß noch in der römischen Kaiserzeit eine neben der Xenophontisch-Platonischen Legende einhergehende, den Freigeist Sokrates betreffende Tradition vorhanden gewesen ist.

Erst mit der sogenannten Renaissance beginnt sich diese Tradition, nachdem sie das ganze Mittelalter hindurch geschlafen hatte, wieder leise zu regen, womit die in dieser langen Zeit unangefochten gebliebene Auffassung des Dämonions als eines persönlichen Dämons ins Schwanken gerät. Einer der ersten, wenn nicht der erste, der Galaxidors Auffassung erneuerte, war Montaigne, indem er den „Dämon" des Sokrates mit der Annahme eines gewissen, ohne den Ratschluß tieferer Überlegung auftretenden Willensantriebes zu erklären versuchte. Bei der geläuterten und durch beständige Weisheits- und Tugendübung vorbereiteten Seele des Sokrates, sei es wahrscheinlich, meint Montaigne, daß diese Neigungen trotz ihrer Heftigkeit und Unfertigkeit dennoch immer wichtig und zu befolgenswert gewesen seien. Jedermann fühle in sich etwas Ähnliches von solchen Anregungen einer plötzlichen und gewaltsamen Ahnung, und gerade er selbst, der so wenig auf unsere Klugheit gebe, können ihnen einiges Ansehen nicht versagen. Wie oft habe er solche Anregungen verspürt, die in gleichem Maße überlegungsschwach als heftig im Aneifern oder in dem bei Sokrates am gewöhnlichsten vorkommenden Zurückhalten gewesen seien, und immer habe er sich in so nützlicher und glücklicher Weise davon fortreißen lassen, daß man hätte auf den Gedanken

verfallen können, sie für eine Art göttlicher Inspiration zu halten (Essais, I. ch. 14).

Jene meiner Ansicht nach erforderliche Vertiefung, womit zum ersten Male, obschon in noch ziemlich unfertiger Weise, der das Dämonium betreffende psychologische Sachverhalt richtig gekennzeichnet wurde, hat Galaxidors Auffassung durch Dühring erfahren. Mit der einen Erkenntnis, daß unter dem Dämonion nicht das individuelle Taktgefühl als solches, sondern vielmehr gewisse, dieses Gefühl selbst erst ermöglichende, im Unbewußten, d. h. nicht in der gewöhnlichen Intelligenz liegende Bedingungen verstanden werden müßten, scheint mir Dühring ebenso das Richtige getroffen zu haben, als mit der anderen im Grunde noch wichtigeren Erkenntnis, daß das Dämonion mit der Sokratischen Tugendlehre insofern in Zusammenhang zu bringen sei, als es die von Aristoteles und seinen Nachtretern vermißte Ergänzung zur Tugendwissenslehre bilden soll. Wichtiger ist diese zweite den Ursprung des Dämoniongedankens berührende Erkenntnis deswegen, weil man durch sie auf den Pfad aufmerksam wird, auf dem allein man zum genaueren Verständnis dessen, was Sokrates mit dem Dämonion bezeichnet wissen wollte, vorzudringen vermag. Wie schon bemerkt, geschieht aber das alles bei Dühring noch auf eine unfertige und deshalb wenig überzeugende Weise, woran es wohl hauptsächlich liegt, daß seine Auffassung entweder unverstanden oder unbeachtet geblieben ist. Schuld an dieser Unfertigkeit ist Dührings immer noch starke Gebundenheit an die falschen traditionellen Auffassungen des Sokrates, seiner Tugendlehre und seiner ganzen Philosophie, von denen er sich zwar in mehr als einem entscheidenden Punkte, besonders also hinsichtlich des Dämonions und der Tugendwissenslehre so ziemlich manzipiert hat, ohne jedoch zu einer wesentlich richtigeren Gesamtauffassung gelangt zu sein. Man muß sich vielmehr wundern, daß er unter solchen Umständen dennoch soviel tiefer als andere, die eine gründlichere Quellenforschung betrieben haben, zu blicken vermocht hat, was einem unwillkürlich die Frage nach Erklärung dieser Erscheinung aufdrängt.

In Anbetracht, daß die uns mittelbar von Dühring selbst an die Hand gegebene Lösung dieser Frage für das Verständnis gelungener und mißlungener Geschichtschreibung der Philosophie von allgemeiner Bedeutung ist, wird man ein längeres Verweilen dabei nicht als überflüssige Abschweifung erachten.

In der Einleitung zu seiner „Kritischen Geschichte der Philosophie" findet sich folgende ausgezeichnete Bemerkung: „Die Vergangenheit schließt das Verständnis der Gegenwart erst vollkommen auf. Allein auch umgekehrt und noch weit mehr ist die Gegenwart ein Schlüssel der Vergangenheit und diese Wahrheit ist eine derjenigen, welche von einer kritischen Geschichtsschreibung am wenigsten übersehen werden darf. Nur was wir unmittelbar und in der nächsten Umgebung kennen gelernt haben, liefert uns die Anknüpfungs- und Vergleichungspunkte für das Entfernte, welches wir nur mittelbar zu erfassen vermögen. Alle Vergangenheit bleibt tot für eine Gegenwart, die selbst kein Leben hat, und so wird die Art der letzten Philosophie auch Maß und Schranke für das Verständnis aller früheren sein" (S. 7). Hierher gehört auch eine andere ebenso ausgezeichnete Bemerkung über das Quellenstudium, von dem es heißt, daß dessen eigentümliche Schwierigkeiten eigentlich nur derjenige überwinde, „der mit der Lebendigkeit nicht blos entgegenkommender, sondern auch schaffender Kraft in die fremden Ideenkreise eindringt und auf diese Weise die sonst toten Gedanken erst im eigenen gleichartigen Geist zu frischem Leben erweckt" (S. 6).

In der Tat besteht zwischen Sokrates und Dühring eine so enge Geistesverwandtschaft, wie sie sich sonst bei keinem andern modernen Philosophen ausgeprägt findet, wobei ich selbstverständlicherweise nicht den xenophontisch, platonisch, aristotelisch oder wie immer verfälschten Sokrates, sondern den echten, mit dessen Enthüllung ich mich hier bemühe, im Auge habe.

Bekanntlich liebt man es besonders zwischen Sokrates und Jesus, in neuerer Zeit auch zwischen Sokrates und Kant Paralellen zu ziehen. Schon der Umstand, daß das eine Mal ein

Jesus, der naive Theist, das andere Mal ein Kant, der Typus des theistelnden philosophischen Gauklertums, das das Wissen authebt, um so zum Glauben desto ungenierter Platz zu bekommen, mit Sokrates verglichen werden kann, ist so recht geeignet, das willkürliche derartiger Versuche ohne weiteres fühlbar zu machen. Wie willkürlich man dabei zu Werke geht, läßt sich besonders gut an der von Joël beliebten Vergleichung des Sokrates mit Hegel verfolgen. Der wesentliche Rechtsgrund für die gebräuchliche Zusammenstellung des Sokrates mit Kant soll nach Joël darin bestehen, daß beide eine Revolution in der Philosophie bedeuteten. Aber Kant bedeute eine Revolution — gegen Sokrates: „Sokrates begründet die Herrschaft der theoretischen Vernunft über die Praxis und Kant erklärt für die höchsten Fragen den Bankerott der theoretischen Vernunft und begründet den Primat der praktischen Vernunft, des Willens über das Denken. Der Theoretizismus oder Rationalismus ist im Grunde die Hauptrichtung der Philosophie von Sokrates bis Chr. Wolff; zeitweilig wird sie von skeptischen Regungen durchbrochen, zeitweilig geht sie enge Verbindungen ein mit dem Naturalismus, und zeitweilig tritt der Naturalismus als ihr natürlicher Widerpart heraus. Aber eigentlich erst in Hegel erlebt das rationelle Prinzip seine höchste Vollendung, und niemals ist es so absolut und formal, so sehr als reiner Logismus gefaßt worden, wie von seinem Begründer und seinem Vollender, wie von Sokrates und Hegel, mit dem man Sokrates vielleicht richtiger vergleicht als mit Kant“ (Der echte und der Xenophontische Sokrates, I. 175).

Zu einem solchen Vergleiche kann sich eben nur derjenige versteigen, bei dem das Vertrauen zu Aristoteles den Rang eines „kritischen Axioms“ einnimmt.

Auf Ausführung der Parallele zwischen Sokrates und Dühring meinerseits einzugehen, ist hier nicht der geeignete Ort. Was speziell die Tugendlehre betrifft, werde ich später Gelegenheit haben, zu zeigen, daß zwischen beiden im wesentlichen kein Unterschied besteht. Die Ähnlichkeit geht dabei so weit, daß man sich an Dührings Tugendlehre mit denselben Miß-

deutungen wie an die Sokratische herangemacht hat. Der Vergleich stammt übrigens nicht erst von mir, so daß für Dühringkenner darin etwas Überraschendes läge; von Freunden und Anhängern Dührings ist er längst gemacht worden und Dühring selbst läßt sich ihn gern gefallen. Was andererseits das über die kritische Unzulänglichkeit von Dührings Gesamtauffassung des Sokrates Bemerkte betrifft, so will ich das, zur Vermeidung des Vorwurfes, keine konkreten Belege vorgebracht zu haben, an folgendem für die richtige Schätzung des echten Sokrates sehr lehrreichem Beispiele zur Anschauung bringen.

Bekanntlich soll Sokrates die Flucht aus dem Gefängnis, zu der ihm seine Freunde verhelfen wollten, deswegen verschmäht haben, weil er lieber gestorben wäre, als daß er hätte durch eine Gesetzwidrigkeit sein Leben verlängern mögen.

Die Quelle, auf die diese allenthalben sich findende Darstellung zurückgeht, ist der Platonische „Kriton". Daran brauchen wir nicht zu zweifeln, daß die Freunde des Sokrates nichts gescheut haben werden, um ihm die Flucht zu ermöglichen, sowie daß sie bei ihm auf unüberwindlichen Widerstand stießen, sich auf solche Weise retten zu lassen. Ob wir aber ebenso ohne weiteres annehmen dürfen, daß Sokrates seine Abneigung vor allen Fluchtgedanken mit den im „Kriton" angegebenen Gründen motiviert habe, ist eine Frage, deren kritische Prüfung, wie man meinen möchte, allgemein als Bedürfnis empfunden werden sollte, sobald man einmal den blindgläubigen Standpunkt verlassen hat, daß alles vom Platonischen Sokrates Gesagte deswegen auch schon vom geschichtlichen Sokrates selbst herrühren oder doch in seinem Geiste gehalten sein müßte. Von einem solchen Bedürfnis ist jedoch bisher kaum etwas zu spüren gewesen. Noch immer fährt man gewohntermaßen fort, jene Frage mit ungeschwächter Arglosigkeit in rundweg bejahendem Sinne zu beantworten.

Unter solchen Umständen darf es bei Karl Fr. Hermann schon als keine geringe Leistung kritischer Besinnung angesehen werden, daß seine Bejahung der Frage mit der Einschränkung erfolgte, Sokrates hätte mit solcher Allgemeinheit

wie Platon im „Kriton“ die absolute Bedeutung des Unrechts ausspreche, schwerlich voranzustellen gewagt. So schlicht daher dieses Gespräch auf den ersten Blick als ein bloßes Charakterbild aus den letzten Lebenstagen des Sokrates dazustehen scheine, so bahne es doch in dem Satze, daß Unrecht als solches für die Seele dieselben nachteiligen Folgen wie eine schlechte Diät auf den Körper hätte und folglich seine Strafe in sich selbst trüge, den Weg zu einem Moralprinzip, wie es bei Sokrates nirgends mit solcher Bestimmtheit zu finden sei (Geschichte und System d. Platon. Philosophie, I. 474).

Den noch sehr weiten Weg von diesem schüchternen Hermannschen Erledigungsversuche bis zur entschiedenen Verneinung der Frage hat meines Wissens zuerst und zuletzt Dühring zurückgelegt. Welcher Dühring aber? Dühring, der kritische Geschichtschreiber der Philosophie? Nein! Denn das ist das Bezeichnende und zugleich Ergötzliche an der Sache, daß es der kritische Geschichtschreiber der Philosophie sein mußte, der dem suggerierenden Einflusse der traditionellen Auffassung widerstandslos unterlegen ist. Dagegen war es der Gymnasiast Dühring, der mit richtigem Gefühle gerade die auf dem „Kriton“ fußende Motivierung der Fluchtverweigerung des Sokrates ohne Umschweife als ungeschichtlich in einem Schulaufsatze erklärt hatte. Bezüglich alles näheren lasse ich am besten Dühring selbst das Wort.

Als er sich eines Tages, wie er in seinem 1883 in 1. und 1902 in 2. Auflage erschienenen Buche „Sache, Leben und Feinde“ erzählt, „im philologischen Genre“ vor seinen Mitschülern besonders ausgezeichnet hatte, erntete er vom Lehrer folgenden Lobspruch: „Sokrates habe auch nur einen einzigen Schüler gehabt, der ihn gehörig begriffen, nämlich Plato“. Dann fährt er fort: „Hiemit hatte ich überdies bei meinen Kameraden den Spitznamen Plato davongetragen. Der Umstand ist um so humorerregender, als ich schon damals mit meiner Kritik Plato gegenüber nicht unselbständig und keineswegs der Ansicht war, daß er seinen Lehrer Sokrates wirklich gehörig verstanden habe und hinreichend für ihn eingetreten sei. In einem meiner

Schulaufsätze nahm ich mir sogar einmal die Freiheit, einen der Gründe zu tadeln, den Plato dem im Gefängnis befindlichen Sokrates für die Fluchtverweigerung in den Mund legt. Nach Platos Unterstellung hätte Sokrates der Gesetzlichkeit wegen das Todesurteil respektieren wollen. Er hätte die Gesetze Athens, denen er sein ganzes Leben hindurch gehorsam gewesen, nicht noch als Greis verletzen wollen. Dies kam mir nun schon damals nicht recht wahr, ja sogar als an philiströse Gesetzlichkeit streifend vor.

Ich war der Überzeugung, daß man wirkliche Gerechtigkeit bis in den Tod zu achten, sich aber moralisch an schlechte Gesetze und ungerechte Richter oder an den bloßen Schein der Gesetzlichkeit nicht zu binden habe. Dieser Standpunkt ist kennzeichnend. Er war bei mir schon damals derjenige der Individualsouvränetät, auf dem es allein ein lebendiges Gewissen gibt, und der stets die letzte Instanz bildet. Sokrates hatte in Wahrheit andere Gründe; er konnte nicht besser wirken, als indem er die Athener das Unrecht an ihm verüben ließ und durch sein Martyrium seine reformatische Sache bekräftigte. Achtung vor dem Urteil des Richterpöbels zu Athen war wahrlich nicht im Spiele. Doch dies nur zur Erläuterung meiner sich schon damals bekundenden Denkweise. Ich habe diejenigen Angelegenheiten des Altertums, die mir wirklich Teilnahme einflößten, stets mit einer solchen Frische und aus so lebendigen Gesichtspunkten betrachtet, als wären es unmittelbar gegenwärtige Fragen. In der Tat sollte mir im spätern Leben die Vergleichung nicht mit Plato, aber wohl mit Sokrates, und nicht von Seiten meiner Lehrer, sondern von Seiten meiner Freunde und Anhänger, in einem sehr ernsten Sinne nahetreten“ (S. 45).

Wie man sieht, teilte Dühring zur Zeit, als er an „Sache, Leben und Feinde“, dem „Hauptwerke und Schlüssel zu seinen sämtlichen Schriften“ schrieb, in diesem Falle ohne den geringsten Abzug die kritische Auffassung seiner Gymnasialjahre. Umsomehr muß es uns wundernehmen, wenn wir nun, Dührings Gesamtbild des Sokrates kennen zu lernen begierig, zu seiner

„Kritischen Geschichte der Philosophie" greifen und die Entdeckung machen, daß er in diesem Werke auf einmal mit Haut und Haar im Banne der platonischen Legende erscheint. Hier finden wir uns nämlich, und zwar auch in der letzten Auflage vom Jahre 1894, folgender Stelle gegenüber:

„Obwohl er [Sokrates] aber die bestehenden Verhältnisse seiner moralischen Kritik unterwarf, war er nichtsdestoweniger mit seinem ganzen Wesen Athenischer Bürger und achtete die Gesetze seines Staates praktisch in einer Weise, welche uns heute fast seltsam erscheinen muß. Er wollte sich den Gesetzen, denen er sich 70 Jahre lang unterworfen hatte, nicht noch zuletzt als untreu erweisen und zog aus diesem Grunde vor, anstatt zu fliehen, ihnen bis in den Tod zu folgen. Den Männern der Aktion würde ein solches Verhalten freilich nicht anstehen; aber in der Beurteilung der Philosophen darf nicht vergessen werden, daß deren Taten einen andern Schauplatz und andere Ziele haben" (S. 90).

An diese miteinander durchaus unvereinbaren Äußerungen von mir erinnert, hatte der Verfasser die Güte, mir diesbezüglich in einem Briefe vom 14. Juli 1897 folgende Auskunft zu geben:

„Betreffend das Sokratische Motiv hatte ich in meiner Philosophiegeschichte nur die Sokratische Biographie nachsehen und mit „Sache, Leben und Feinde" vergleichen lassen ..... die Stelle, die Sie jetzt anführen, enthält allerdings die Erstreckung des Loyalitätsgedankens auf die Fluchtangelegenheit. Da ich nun bei neuen Auflagen immer sorgfältig revidiere und mir die Stelle keinen Anstoß erregt hat, so liegt dies offenbar darin, daß meine Denkungsart über Sokrates nicht mehr so romantischradikal und hypothesenentschlossen geblieben ist, als sie zeitweilig und namentlich in der Jugendzeit war. Auch heute noch verabscheue ich das Gerede Platos am Schluß des Kriton. Es ist outriert und unreif grün. Allein Sokrates selbst würde doch vielleicht auch, im Andenken an seine äußerlich eingehaltene Gesetzlichkeit und an seine hiedurch betätigte Achtung vor der Notwendigkeit von Gesetzen überhaupt, im-

merhin haben darauf hinweisen können, daß er nur den Gang fortsetze, den er eingehalten, und passiv bleibe, anstatt sich aufzulehnen. Dies entspricht seinem sozusagen dulderischen Naturell, seiner praktischen Politiklosigkeit und seinem bloßen Kritik- und Ironieleben. Es erklärt und entschuldigt auch einigermaßen die dürftige, ja teilweise elende Apologetik seitens seiner Schüler. Selbst Xenophon, der, wenn auch Vermietungsgrieche, doch keine so untatsächliche und phantastisch ungediegene Natur wie Plato ist, hat keine Ahnung davon, daß einen Sokrates verteidigen, anstatt seine Feinde anzuklagen und anzugreifen, fast nach Verrat, um nicht zu sagen nach Infamie aussehen könnte. Indessen, die Schüler haben eben eine bestimmte Seite des Meisters, und zwar gerade die nichtrevolutionäre, einigermaßen mit unzulänglicher oder gar grüner Unreife übertrieben. Wäre Sokrates wirklich ein anderer gewesen, hätte er Blitz und Donner über seine Feinde hinfahren lassen und sozusagen zu einer Ziskaschen Rache aufgefordert, dann hätten die werten Schwätzer in Athen oder die frommen Frömmigkeitsuntersteller ihr Spiel von vornherein verdorben gesehen.

Will man also voll gegenständlich verfahren, so kann man nicht verkennen, daß sich auch Sokrates jener Zwangsidee des Altertums nicht hinreichend entzogen hat, jener Zwangsvorstellung, die den Menschen zu einem Fronknecht des Staates und allgemeiner Mächte macht, ja ihn, wie Plato willkürlich und träumerisch tut, in der Wirklichkeit formt und gleichsam wie einen Teig bäckt oder wenigstens nach Kräften zu einem bloßen Werkzeug modelt. Sokrates hat die Fahne realistischer Empörung, er hat das Prinzip der Ausrottung des Schlechten nicht aufgepflanzt, er hat die Griechen nicht verflucht, wie sie es verdienten, sondern ein Beispiel der Dulderpraxis gegeben, und eine Imitatio Sokratis scheint mir beinahe ebenso verwerflich wie eine Nachfolge des Nazareners."

Daß es sich hier nicht um eine einfache Wiederholung der in der Philosophiegeschichte enthaltenen, sondern um eine im Grunde neuartige, um eine dritte „Denkungsart über Sokrates" handelt,

dürfte ohne weiteres klar sein. Gegenüber der von Dühring selbst sogenannten romantisch radikalen in „Sache, Leben und Feinde“ und der danach romantisch konservativ zu nennenden in der Philosophiegeschichte wird man diese Denkungsart als gemäßigt konservativ bezeichnen müssen. Zu ihrer Begründung führt Dühring, wie wir sehen, auch den wie eine „voll gegenständliche“ Tatsache behandelten Umstand an, daß nicht nur Platon, sondern überhaupt die Schüler des Sokrates die nichtrevolutionäre Seite des Meisters und besonders dessen dulderisches Naturell „einigermaßen mit unzulänglicher oder gar grüner Unreife“ übertrieben haben sollten.

Ist das nun aber wirklich Tatsache? Wie heißen denn die Schüler des Sokrates, die Platon, was den „Kriton“ betrifft, akkompagnieren sollen? Xenophon etwa, den Dühring zunächst im Auge hat? Nun, wo findet sich bei Xenophon die geringste in diesem Sinn zu verwertende Anspielung? Nirgends! Xenophon schweigt; ein Schweigen, das, wenn man die Umstände, unter denen es stattfindet, in Erwägung zieht, geradezu die Bedeutung eines Unechtheitszeugnisses für die Sokrateslegende des „Kriton“ besitzt.

Im 4. Kapitel des IV. Buches der Memorabilien, worin der Xenophontische Sokrates die These von der Identität von Gesetzlichkeit und Gerechtigkeit zu verfechten sucht, werden wir im Eingange an verschiedene tatsächliche Gelegenheiten erinnert, bei denen sich der gesetzliche Sinn des Sokrates in besonders ausgezeichneter Weise bewährt haben sollte. Sonderbarer Weise verliert Xenophon jedoch über die von Sokrates im Interesse der Wahrung der Gesetzlichkeit verschmähte Fluchtgelegenheit keine Silbe, obschon er gerade dieses Beispiel um so besser hätte brauchen können, als es ihm mit der Vorführung anderer wirklich schlagender Beispiele nicht recht gelingen wollte.

So erfahren wir z. B., Sokrates habe der Regierung der Dreißig, als sie ihm die weitere Ausübung seiner dialektischen Kunst verboten hatte, deswegen nicht Gehorsam geleistet, weil es sich dabei um ein angeblich gesetzwidriges Verbot gehandelt

hätte. Nun heißt es aber an anderer Stelle der Memorabilien ausdrücklich, daß dieses Verbot auf Grund eines eigens zu diesem Zwecke von der Regierung der Dreißig erlassenen förmlichen Gesetzes erfolgt ist (I. 2, 31 u. 33.). Von Gesetzwidrigkeit kann also in diesem Falle keine Rede sein, sondern die Dinge liegen ganz einfach so: Sokrates unterschied, wie hier zum Vorschein kommt, zwischen gerechten Gesetzen, denen er gehorchte, und zwischen ungerechten Gesetzen, die er ungescheut verletzte. Und das soll der Mann gewesen sein, der die Identität von Gesetzlichkeit und Gerechtigkeit, ohne diesbezüglich irgend eine Ausnahme gelten zu lassen, gepredigt hätte! So erfahren wir ferner, Sokrates habe sich vor Gericht deswegen nicht dazu verstehen mögen, den Richtern gute Worte zu geben, ihnen zu schmeicheln und ihnen gegen die Gesetze mit Bitten zuzusetzen, wodurch sich andere schon oft die Freisprechung erwirkt hatten, weil das ein Verstoß gegen die Gesetze gewesen wäre. Als ob Sokrates dafür keiner edleren Beweggründe fähig gewesen wäre, und als ob sich das bei jeder halbwegs auf Selbstachtung haltenden Persönlichkeit nicht überhaupt ganz von selbst verstünde! Was die übrigen Belege betrifft, so hat es ebensowenig etwas Besonderes zu bedeuten, wenn es von Sokrates heißt, daß er seinen privaten wie seinen öffentlichen Obliegenheiten in gesetzmäßiger Weise nachgekommen sei. Wie viele Tausende seiner Mitbürger haben namentlich im Dienste des Vaterlandes ganz dasselbe getan! Wenn es weiter heißt, daß sich Sokrates von der Regierung der Dreißig nicht gebrauchen ließ, einen nach Salamis geflüchteten Bürger nach Athen zur Hinrichtung zurückzubringen, so haben wir darin offenbar wieder nichts anderes als einen Fall von Widersetzlichkeit gegen einen formell gesetzlichen Auftrag zu erblicken. Der einzige Beleg, der wirklich beweist, was damit bewiesen werden soll, besteht in dem Hinweise auf das Verhalten des Sokrates im Prozesse gegen die zehn Feldherren, die man gesetzwidrig alle auf einmal aburteilen wollte, anstatt, worauf Sokrates als Vorsitzender des Rates der Fünfhundert im Sinne des Gesetzes unbeugsam bestand, jeden Angeklagten

einzeln zu richten. Unter solchen Umständen dürfen wir wohl mit Gewißheit annehmen, daß Xenophon, wenn das im „Kriton“ angegebene Motiv der Fluchtverweigerung des Sokrates nicht in den Bereich spezifisch platonisch gedachter Erdichtungen zu verweisen wäre, die Erwähnung eines solchen Prachtbeispiels von unbedingter Gesetzesunterwürfigkeit keinesfalls unterlassen hätte.

Der Sachverhalt bliebe auch dann derselbe, wenn die Eingangszeilen des genannten Kapitels der Memorabilien, wie manche Philologen urteilen, nicht von Xenophons eigener Hand herrührten. Denn das Gedächtnis des Interpolators hätte umsoweniger einem so bemerkenswerten Belege gegenüber zu versagen vermocht.

Nicht anders verhält es sich mit der pseudoxenophontischen Apologie, deren Verfasser zwar die Tatsache, daß Freunde dem Sokrates zur Flucht verhelfen wollten, berührt, ohne jedoch die leiseste Anspielung auf das Gesetzlichkeitsmotiv der Fluchtverweigerung im Sinne des „Kriton“ zu machen.

Das ist noch lange nicht alles. Die Abweichungen zwischen Platonischer und Xenophontischer Darstellung bestehen im vorliegenden Falle nicht nur in dem, wozu Xenophon schweigt, sondern noch mehr in seinen positiven Mitteilungen über Sokrates.

Unter gar keinen Umständen Übles mit Üblem zu vergelten, lautet der vielgerühmte Grundsatz, der dem Platonischen Sokrates dazu dient, sein Verbleibenmüssen im Gefängnis zu begründen. Wie im „Kriton“ ausdrücklich betont wird, sei das kein neuer, soeben gefundener, sondern ein von Sokrates längst angenommener Grundsatz von fundamentaler Bedeutung für alle echte Moral.

Von diesem Grundsatze finden wir bekanntlich beim Xenophontischen Sokrates nirgends eine Spur, wohl aber den gerade die entgegengesetzte Forderung einschärfenden Grundsatz, der da lautet, die Freunde im Erweisen des Guten, die Feinde im Zufügen des Üblen zu übertreffen (Memorabil. III. 6, 35.).

Wie hinter jenem Grundsatze des Platonischen Sokrates Platon zu suchen ist, so wäre es auch falsch, sich der kritischen Einsicht zu verschließen, daß in gleicher Weise hinter diesem Grundsatze des Xenophontischen Sokrates zunächst Xenophon selber sich verbirgt. Die beiden Fälle unterscheiden sich jedoch dadurch sehr wesentlich von einander, daß es sich bei der Forderung absoluten Duldertums um eine spezifisch platonische Verstiegenheit handelt, während die vom Xenophontischen Sokrates geforderte feindliche Stellungnahme Feinden gegenüber, besonders wenn dieselbe das moralische Gebiet betrifft, ein Grundsatz ist, zu dem sich jeder moralisch normal veranlagte Mensch bekennt, zu dem sich Platon selbst im Leben bekannt hat und, wie von vornherein anzunehmen ist, auch ein so vernünftiger Mann wie Sokrates bekannt haben wird. Denn, wie Dühring im Hinblicke auf Sinn und Widersinn der von Jesus gepredigten Feindesliebe treffend ausgeführt hat, müssen Haß und Zorn gegen das Schlechte bestehen bleiben, wenn nicht alle Moral aufhören soll. Nicht das Feindschaftsverhältnis an sich sei schlecht, sondern nur die Feindseligkeit gegen das Gute. Den Feind nicht hassen, sei ein logischer Widerspruch und die fundamendalste Unwahrheit, die sich erdenken ließe (Ersatz der Religion, S. 28). Daß diesen Standpunkt des moralisch gesunden Menschenverstandes nicht nur der Xenophontische, sondern zugleich der echte Sokrates in der Tat eingenommen hat, geht aus Xenophons Polemik gegen die Vorwürfe des ungenannten Anklägers, Sokrates lehre seine Anhänger die Väter mißhandeln, sowie überhaupt übeltäterisch und tyrannisch zu verfahren (Memorabil. I, 2, 49 u. 56—59), zur Genüge hervor, und wird überdies für alle auf Aristoteles Schwörenden durch die Angabe desselben bestätigt, Sokrates hätte es ausgeschlagen, sich zu König Archelaos von Makedonien zu begeben, mit der Begründung, daß es erniedrigend sei, empfangene Wohltaten ebenso wie empfangene Kränkungen nicht vergelten zu können (Rhetorik, II. 23. Kap.).

In welchem Maße Sokrates das Widerspiel des von Platon geschilderten Gesetzlichkeitsphilisters war, werde ich später

noch weiter darzulegen Gelegenheit haben, wobei sich herausstellen wird, daß Sokrates in freiester Weise von den eigentlichen, auf dem gerechten Wege gegenseitiger Verständigung zwischen Regierenden und Regierten zu stande gekommenen Gesetzen diejenigen fälschlicherweise Gesetze genannten Vorschriften unterschieden wissen wollte, die in Wahrheit nur eine Art von willkürlichen Gewaltmaßregeln der herrschenden politischen Parteien wären.

Was weiter den schon von Zeitgenossen des Sokrates gegen ihn erhobenen Vorwurf der „praktischen Politiklosigkeit“ angeht, so erledigt sich dieselbe jetzt sehr einfach damit, daß das diesbezügliche Verhalten des Sokrates und seine Verantwortung in einem drei Jahre nach jener brieflichen Äußerung erschienenen Artikel der Halbmonatsschrift „Personalist und Emancipator“ (Nr. 24, Mitte September 1900) Dührings ungeteilte Anerkennung gefunden hat. Der „Beteiligung an Politik“ überschriebene Artikel ist zwar nicht von Dühring selbst gezeichnet, aber durchaus in seinem Geiste und Stile gehalten, wie denn eine anders geartete Zeile überhaupt in genanntes Blatt, das sein Eigentum ist, keinen Eingang fände. Die Frage der Enthaltung von der Politik, d. h. von der praktischen Beteiligung an ihr, heißt es da, sei eine uralte: „Wir finden sie besonders in Verfallszeiten aufgeworfen, also im Bereich sinkenden Griechentums und verwesenden Römerreichs. Der Privatmann zog sich möglichst auf sich selbst zurück und gab den Staat auf, an welchem er nicht mit Unrecht verzweifelte. Philosophische Sekten der entgegengesetztesten Art, wie Epikureer und Stoiker, kamen doch darin überein, daß sie den Privatmenschen und das Privatleben, soweit es unabhängig vom Staate zu gestalten, zur Hauptsache machten ... Doch vergessen wir über diesen allgemeinen Erscheinungen nicht jene ausdrückliche und persönliche Stellung und Bejahung der Enthaltungsfrage durch Sokrates selbst. Dieser erklärte bekanntlich, daß er sich durch eine Art innerer Stimme vor praktischer Einlassung mit der Politik gewarnt finde. Schüler wie Xenophon legten sich diese Abmahnung recht grob abergläubisch aus, indem sie das Dämonische,

auf welches sich Sokrates berief, doch allzu göttisch deuteten. Jedenfalls war realistisch nichts weiter als irgend eine Gegenregung und ein Gegengefühl gegenüber der damaligen Politik vorhanden, und die Deutung, welche dieser Gegenantrieb bei Sokrates selbst oder seinen Schülern fand, kann uns hier gleichgültig bleiben. Genug, daß die Antipathie vorhanden war und praktisch wirkte! Wenn sich nämlich der Denker auch mit politischen Erwägungen theoretisch abgab, so hat er doch schließlich der Regel nach und soweit es von ihm abhing, auf Teilnahme an politischen Funktionen verzichtet. In der Tat war auch gegen 400 vor unserer Zeitrechnung die politische Verderbnis in Athen und überhaupt in Griechenland nicht gering und die Zustände für jeden, der irgend Ansprüche machte und auf Gutes bedacht war, sichtlich im Argen. Konnte man damals auch noch nicht ein sicheres Bewußtsein vom Verfall haben, so fühlte man ihn doch, und eine Abwendung von der Politik war bei edleren und gar denkerischen Naturen nicht zu verwundern. Bei Sokrates kam noch der besondere Umstand hinzu, daß er auch ohne solche Gründe zu einem Ausnahmsverhalten berechtigt gewesen wäre. Seine Art Tätigkeit war eine bessere Verwertung der Zeit, als Einlassung auf politische Geschäfte. Dem einzelnen in einer außerordentlichen Ausnahmsstellung wird man es vielmehr als richtigen Takt anrechnen müssen, wenn er sich selbst um solche politische Geschäfte nicht kümmert, die ihm zwar persönlich nahegehen, die ihm aber doch viel Zeit und Kraft rauben, welche edleren Bemühungen zugute kommen kann. Es mögen sich sogar solche Fälle derartig gestalten, daß mit der Enthaltung von politischen Geschäften politische Nachteile verbunden sind. Alsdann ist das Verhalten sogar ein Opfer und nicht eine jener Zurückhaltungen, die sich aus Abneigung erklären . . . Bezüglich des sinkenden Altertums war es hienach in der Ordnung, die Politik zu verachten, die doch den Menschen nur immer mehr knechtete. Enthaltung von aktiver Teilnahme war demgemäß ebenfalls begründet, soweit eine solche Fernhaltung überhaupt möglich wurde. In passiver Hinsicht konnte man sich aber

den direkten oder indirekten Wirkungen der politischen Zustandsgestaltung selbstverständlich nicht entwinden, und dies wird auch der Fall aller Zeiten sein, diese mögen beschaffen sein, wie sie wollen. Das Üble wie das Gute ist hier ein Schicksal, welches sich mit Naturnotwendigkeit vollzieht.“

Damit ist zugleich auch der Vorwurf, daß Sokrates einem „bloßen Kritik- und Ironieleben“ gefrönt hätte, von Dühring selbst aufs beste widerlegt. Daß Sokrates so viel zu kritisieren und zu ironisieren hatte, lag doch nicht an ihm, sondern an dem vielen Halb- und Scheinwissen, mit dem er zu kämpfen hatte.

Was schließlich den in Dührings Augen so schwer wiegenden Fehler des Sokrates, die Griechen nicht förmlich verflucht zu haben, betrifft, so erklärt sich diese Unterlassung, falls ein eigentliches Verfluchen gemeint sein soll, schon aus dem atheistischen Standpunkte des Sokrates, durch den ein Mitmachen der im damaligen Athen sonst nicht unbeliebten Verfluchungssitte in was immer für einer Form ausgeschlossen war. Seiner Meinung über die Athener konnte er deshalb dennoch kräftigen Ausdruck verliehen haben. Daß er es in dieser Hinsicht auch wirklich nicht fehlen ließ, dürfen wir, glaube ich, aus dem in der Platonischen Apologie angeschlagenen scharfen Tone mit Sicherheit abnehmen. Und käme der dem eben Verurteilten bei Diogenes Laërtius (II. 35) zugeschriebene Ausspruch, daß die Natur über die Athener gleichfalls schon das Todesurteil gefällt hätte, nicht einer Verfluchung gleich? Trifft nicht in der Tat mit dem Untergange des Sokrates für den athenischen Staat der Beginn seines Todeskampfes zusammen?

Damit glaube ich dargetan zu haben, daß in Bezug auf die Beantwortung der Echtheitsfrage des Platonischen Fluchtverweigerungsmotivs Dühring der Gymnasiast und Verfasser von „Sache, Leben und Feinde“ gegenüber den kritischen Geschichtschreiber der Philosophie im Rechte ist. Der Grund dieser zwiespältigen Denkungsart über Sokrates liegt bei Dühring, wie jetzt ohne weiteres sichtbar sein dürfte, darin, daß er im ersten Falle wirklich dazu disponiert war, mit der Lebendigkeit schaffender Kraft in den fremden Ideenkreis einzudringen und auf

diese Weise die echten Sokratischen Gedanken von den unterschobenen zu trennen und im eigenen gleichartigen Geiste zu neuem Leben zu erwecken, während er im zweiten Falle von dieser Fähigkeit so verlassen war, daß er nun ohne alle kritische Besinnung den eifrigen Anwalt der herkömmlichen, unreif grünen Auffassung abgeben mochte. Wenn dergleichen schon ihm selbst passiert ist, darf er sich nicht wundern, daß die Sokratische Sache, wie er in der „Wirklichkeitsphilosophie" klagt, auch neuerdings und fortdauernd verläugnet, zweideutig entstellt, gefälscht, beschimpft, als etwas Gemeines, schon damals Überwundenes hingestellt, um jeden Preis aber einer ernstlichen Aufmerksamkeit entzogen werde (S. 513).

Was die Frage nach dem wahren Fluchtverweigerungsmotiv des Sokrates betrifft, so ist ihre Beantwortung in der Fassung der aus „Sache, Leben und Feinde" angeführten Stelle allzu knapp gehalten, um in Dührings Sinne richtig und vollständig aufgefaßt zu werden. Wenn es da einfach heißt, Sokrates konnte nicht besser wirken, als indem er die Athener das Unrecht an ihm verüben ließ und durch sein Martyrium seine reformatorische Sache bekräftigte, so ist nichts leichter als das so mißzuverstehen, daß Sokrates gleich so vielen christlichen Märtyrern das Martyrium ersehnt und gesucht haben sollte. Abgesehen davon, daß für eine solche Auffassung die erhaltenen Nachrichten keinen Anhaltspunkt gewähren, will Dühring für sie aber auch gar nicht eintreten. Über seine eigentliche Meinung belehrt uns in ausführlicher Weise das eben so gedankentiefe als lichtvoll geschriebene Kapitel „Kultusersatz und neueres Märtyrertum" der 1883, also ein Jahr nach „Sache, Leben und Feinde" zum erstenmal erschienenen Schrift „Der Ersatz der Religion durch Vollkommeneres", woraus ich hier nur die wichtigsten Stellen folgen lassen kann. Da heißt es (die in eckigen Klammern befindlichen Seitenzahlen sind die der zweiten Auflage):

„Die Aufmerksamkeit wird auf den welcher eine Lehre vertritt, allerdings dadurch gelenkt, daß er für diese sichtbarlich leidet und für sie nötigenfalls stirbt. Das Märtyrertum soll

aber so wenig gesucht als auferlegt werden. Beiderseits hat man die Pflicht, diese barbarische Tatsache so wenig als möglich aufkommen zu lassen" (S. 222 [225]). „Wo wirkliche und echte Märtyrer fallen, da steht ihnen immer, um den Ausdruck Giordano Brunos zu brauchen, die triumphierende Bestie gegenüber. Das Hohnlachen dieser Bestie wird durch keine Redensart von einem inneren geistigen Siege des Märtyrers aufgewogen. Derartiges bleibt eine hohle Beschönigung und geht gemeiniglich selbst von der triumphierenden Bestie eines späteren Zeitalters aus, die hiemit leichtfertig das ihr nicht mehr unbequeme, der Vergangenheit angehörige und in ihrem Sinne gemißbrauchte Märtyrertum erledigen und als in der Ordnung verlaufen darstellen möchte" (S. 195 [198]). Das „eigentliche Märtyrertum, namentlich in seiner neueren Gestalt" sei „ein Opfer, welches nicht den Göttern oder dem Gotte, sondern irgend einer hohen Angelegenheit dargebracht wird. Es ist eine Aufopferung, die zugleich ein Zeugnis für die Wahrheit und rechte Richtung der vertretenen Sache sein soll" (S. 195 [198]). „Die tiefere Ursache alles ursprünglichen und echten, also nicht wesentlich auf Aberglauben, Autorität und Nachahmung gegründeten Märtyrertums ist die Kraft zu einer höheren Art von Leben. In diesem treibt die Anschauung eines auf die Person mächtig einwirkenden Gegenstandes der Hingebung oder, wenn man will, die Liebe zu diesem Gegenstande zu einer der gemeinen gesellschaftlichen Lebensgefahr unterliegenden Handlungsweise" (S. 214 [216]). „Wenn man einem edleren Menschen die Wahl stellt zwischen Unwürdigkeit und Tod, so gibt es für ihn eben tatsächlich keine Wahl; er begeht keinen niederträchtigen Verrat sei es an andern, sei es an seinem besseren Selbst und an der Wahrheit" (S. 221 [224]). Was sich also in einem würdevollen Tod bekunde, sei, daß die Kraft zum Leben auch die Kraft zum Sterben gebe. „Beide Kräfte stehen nicht etwa nur im Verhältnis, sondern entstammen einer und derselben Wurzel, ja sie sind in ihrem letzten Grunde eine und dieselbe Energie" (S. 223 [227]). Der Tod werde nicht gescheut; „aber es wird nicht darauf ausgegangen, Zeugnis abzulegen,

sondern es wird eine Sache nur mit aller Energie wahrgenommen, deren das Leben fähig ist. Diese Energie schließt selbstverständlich die Todeschancen, ja oft Schlimmeres als diese wie in jedem äußersten Kampfe mit ein" (S. 223 [227]). So habe es auch Sokrates „unter seiner Würde gehalten, dem Tod ausweichen zu wollen, nachdem er einmal seinen Beruf bis an die Schwelle des letzten Geschicks standhaft erfüllt und sogar dem Richterpöbel von Athen mit einem ironischen Antrag die Stirn geboten hatte" (S. 219 [222]).

Diese Erklärung ist um so ansprechender, als sie dem echten Sokrates, wie uns ihn besonders die Platonische Apologie ahnen läßt, so recht gemäß erscheint. Die einzige Ergänzung, die ich anzubringen hätte, bestünde darin, daß es vielleicht mehr im Sinne des Sokratischen Sprachgebrauches wäre, zu sagen, Sokrates sei im letzten Grunde durch das Dämonion von der Flucht aus dem Gefängnis abgehalten worden, anstatt daß er dieselbe „unter seiner Würde" erachtet hätte. Zum Aufgeben der ursprünglich geplanten Verteidigungsrede ist er ja auch, wie berichtet wird, durch Einsprache des Dämonions veranlaßt worden, was vielleicht im Sinne des gewöhnlichen Sprachgebrauches nichts anderes bedeutet, als daß Sokrates eine ernstliche Rechtfertigung seiner Bestrebungen unter seiner Würde gefunden habe.

Was ist dann aber das Dämonion?

Damit befänden wir uns wieder unserer eigentlichen Aufgabe, d. i. einer den kritisch gesichteten Nachrichten wie dem ganzen Sokratischen Denken angemessenen natürlichen Erklärung des Dämonions gegenüber, zu deren Behandlung wir jetzt im Anschlusse an die diesbezüglichen Erörterungen Dührings zurückkehren wollen. Um dem Leser ein selbständiges Urteil zu ermöglichen, will ich ihn zunächst mit der betreffenden Hauptstelle aus Dührings Geschichte der Philosophie bekannt machen. Die Stelle lautet:

„Ein leitendes Hauptprinzip der Sokratischen Moral war die Vorstellung, daß die sittliche Trefflichkeit oder, wie es in unserm unangemessenen Wortgebrauch gewöhnlich heißt, die

Tugend lehrbar oder überhaupt von der Intelligenz wesentlich abhängig sei. Auch die uns Neueren wohlbekannte Bestrebung, das Böse auf bloßen Irrtum, also nur auf einen Mangel der Intelligenz zurückzuführen, scheint dem Ideenkreis des antiken Philosophen nicht ganz fern geblieben zu sein. Übrigens ist auch Sokrates mit seiner Voraussetzung, daß die sittliche Vorzüglichkeit auf der Intelligenz und dem Verstande beruhe, nicht ausgekommen. Gerade in Bezug auf seine eigene Person mußte er außer dem verstandesmäßigen und seiner Gründe sich bewußten Verhalten auch ein dunkel motiviertes Handeln anerkennen. Das viel erörterte Dämonium, die innere Stimme, welcher er bei gewissen Gelegenheiten warnende Abmachungen, niemals aber positive Antriebe zu verdanken meinte, — dieser Dämon oder Genius, der in wichtigen Fällen ihm allein als zureichender Erklärungsgrund der übrigens unmotivierten Entscheidung galt, ist offenbar nichts anderes, als die instinktive Ergänzung zu den bewußten und rein nach klaren Verstandesgesichtspunkten bemessenen Gründen gewesen. Manche haben dieses Prinzip mit dem bloßen Takt verwechselt, welcher für den einzelnen Fall über die Unzulänglichkeit allgemeiner Regeln hinweghilft. Allein der Takt ist nur eine Art Gefühl, dessen Bestandteile nicht gesondert vorgestellt werden. Er ist nur eine bestimmte Form des gewöhnlichen, meist äußerlich und offen daliegenden Urteils, während der dunkle Antrieb, den Sokrates meinte, gar nichts mit der individuellen Geschicklichkeit des Verhaltens zu tun hat, sondern nur diejenigen unbewußten Motive trifft, die sich nicht als gewöhnliche verstandesmäßige Gründe begreifen lassen. Es ist das Unbegreifliche, es ist der Rest oder sozusagen die Lücke in der Sokratischen Moral, was in der Form des Dämonischen sich unwillkürlich auszugleichen sucht. Die Unbegreiflichkeit ist freilich keine unbedingte, sondern nur eine Folge der Voraussetzung, daß die Intelligenz der zureichende Erklärungsgrund des guten oder schlechten Handelns sein müsse. Weit zutreffender als die eben erwähnte Annahme ist die Sokratische Ironie gegenüber einem angeblichen Wissen etc.“ (S. 88).

Was wir daraus vor allem entnehmen können, ist der Umstand, daß auch Dühring im Grunde zu denjenigen gezählt werden darf, die gleich Schopenhauer und Wildauer vom blindesten Glauben an die unbedingte Verläßlichkeit der Aristotelischen Kennzeichnung der Sokratischen Tugendlehre als Tugendwissenslehre abgefallen sind. Von diesen Vorgängern unterscheidet er sich jedoch in bemerkenswerter Weise dadurch, daß seine Abtrünnigkeit allem Anscheine nach durch aufmerksames Versenken in die Dämonionfrage herbeigeführt wurde. Denn, wenn das Dämonion nichts anderes als „die instinktive Ergänzung zu den bewußten und rein nach klaren Verstandesgesichtspunkten bemessenen Gründen", wodurch „das Unbegreifliche, der Rest oder sozusagen die Lücke in der Sokratischen Moral" sich „unwillkürlich" auszugleichen suche, darstellen soll, so wäre ja der von Aristoteles, falls er recht hätte, mit Recht so schwer vermißte alogische oder nicht verstandesmäßige Seelenteil oder wenigstens ein Teil dieses Teiles tatsächlich nachgewiesen, womit zugleich das Dämonion in das Sokratische Gedankensystem organisch eingegliedert erschiene. Der Grund, weshalb Dühring gleichwohl die ganze Dämonion-„Annahme" weit weniger zutreffend als die Sokratische Ironie gegenüber einem angeblichen Wissen zu finden vermag, liegt hauptsächlich darin, daß sein Glaube an die Autoritrt des Aristoteles noch immer viel zu mächtig ist. Demgemäß wird das Dämonion als etwas hingestellt, worauf Sokrates, weil er mit seiner Voraussetzung, „daß die sittliche Vorzüglichkeit auf der Intelligenz und dem Verstande beruhe", „nicht ausgekommen" sei, „unwillkürlich" verfallen sein soll, um so den ärgsten Verlegenheiten, womit ihn jene Voraussetzung bedrohte, zu entschlüpfen. Unter diesem Gesichtspunkte würde also die Dämonion-Idee eigentlich nur als ein nachträglich notdürftiger Verkleisterungsversuch der in der Soksatischen Tugendlehre durch prinzipielle Nichtbeachtung des Alogischen entstandenen klaffenden Lücke anzusehen sein.

In Wahrheit hat sich Sokrates, wie gezeigt worden ist,

der ihm von Aristoteles imputierten Vernachlässigung des alogischen Seelenteiles nicht nur nicht schuldig gemacht, sondern denselben vielmehr, wie sich uns weiterhin ergeben wird, in so ausreichendem Maße berücksichtigt, daß sich bezüglich der Hauptgedanken Dührings eigene Tugendlehre wie eine bloße Erneuerung der echten Sokratischen Tugendlehre ausnimmt. Wie schon früher angedeutet wurde, erstreckt sich hier die Ähnlichkeit sogar auf die von gegnerischer Seite praktizierten Entstellungsversuche. Um zu verstehen, wie Aristoteles überhaupt dazu kam, die Sokratische Tugendlehre zur Tugendwissenslehre umzufälschen, ist daher ein Blick auf die von Vaihinger gegen Dühring eingeschlagene Taktik sehr lehrreich.

Angenommen, Dühring hätte das Schicksal, daß über seine Philosophie, speziell über seine Tugendlehre, keine andere Kunde auf die nächsten Jahrtausende käme, als was darüber in Vaihingers 1876 erschienenem „kritischem Essay“ „Hartmann Dühring und Lange“ enthalten ist, so könnte nichts leichter geschehen, als daß er von der Philosophie-Geschichtschreibung der Zukunft als Beispiel eines verlehrten Wiederaufwärmers der doch schon von Aristoteles endgiltig widerlegten Sokratischen Tugendwissensschrulle hingestellt würde. So heißt es z. B. bei Vaihinger, das Grundprinzip Dührings sei, daß alles „rationell gemacht“ werde: „der nüchterne Verstand wird Herrscher; Gemüth, Gefühl, Herz werden unterdrückt; die zukünftige Gesellschaft wird nüchtern, poesielos und philiströs; sie wird eine logische Maschinerie, wo die „Logik des Herzens“ nicht mehr mitzureden hat, wo das feinere, das ästhetische Gefühl verbannt wird; „denn es ist aristokratisch“ (S. 162). In demselben Sinne und beinahe mit denselben Worten heißt es bei Forchhammer von Sokrates: Wie der Ethik habe Sokrates auch der Politik die Zügel der Logik angelegt; „nach Sokrates Lehre sollte der Mensch das Gute tun, nicht weil er wollte, mit Freiheit, sondern weil er mußte, nach logischen Gesetzen und umgekehrt, nicht weil er mußte nach der Gewalt, sondern weil er wollte nach der Berechnung des Nützlichen.

Die Tugend aber, sagt Aristoteles, liegt nicht in dem logischen Wesen der Seele, sondern auch und vorzugsweise in dem ethischen und pathischen." Mit seiner solchergestalt „ganz auf Nützlichkeit und Berechnung und Verstand basierten Ethik" habe Sokrates „die Liebe, die unmittelbar von Herzen zu Herzen geht, aus dem Leben, aus dem Staat, aus der Wissenschaft" verbannt. Unter den Menschen, „die unfähig waren zu lieben", sei Sokrates „vielleicht der größte" gewesen. Das Schicksal habe sich an ihm gerächt und ihm eine Xanthippe gegeben. „Der tiefere Grund der Schuld des Sokrates" liege „in dem ‚Unethischen' seiner Ethik, in dem Unmoralischen seiner Moral, in der Unterwürfigkeit unter die Logik statt unter die Liebe zum Vaterlande, zu Weib und Kindern, zu Verwandten und Mitbürgern" (Die Athener und Sokrates, S. 70, 49, 72).

Für Kenner Dührings ist kein Wort der Widerlegung nötig, und für die mit seiner Philosophie Unvertrauten dürften folgende Anführungen genügen, um sie erkennen zu lassen, daß es sich bei Vaihingers Darstellung um eine Karikatur handelt, die einerseits durch Übertreiben der von Dühring dem „nüchternen Verstande" beigemessenen Bedeutung, andererseits gerade durch Verhehlen seiner wohldurchdachten Mitberücksichtigung des „Gemütes", des „Gefühles", des „Herzens" zustande gekommen ist. Zur rascheren Orientierung des Lesers führe ich auch solche Äußerungen Dührings an, die zur Zeit der Abfassung von Vaihingers Schrift noch nicht vorlagen, weil sie die maßgebenden Gedanken oft in kürzerer Fassung bringen. Die Gedanken selbst finden sich aber schon in dem von Vaihinger hauptsächlich benutzten „Kursus der Philosophie" vom Jahre 1875.

Als „die bewußt sittengestaltende Macht" (Gesch. d. Philos. S. 565) ist die Moral nach Dühring „ihrem Wesen nach und mit Recht subjektiven Ursprungs" (Wirklichkeitsphilosophie, S. 29). „In Zeitaltern der Auflösung, in denen alte Sittenformationen sich wenigstens teilweise zersetzen, zeigt es sich und hat es sich stets deutlich gezeigt, wie die mehr oder minder gedankenlos überlieferte Sitte nicht mehr ausreicht, um

als Berufungsinstanz zu dienen. Alsdann ist auch immer die subjektive bewußte Moral eine Macht geworden und hat, wo sie die allgemeinen Zustände und deren Verfall nicht mehr sonderlich zu beeinflussen vermochte, doch mindestens den bessern einzelnen und den edler strebenden Kreisen als Halt gedient. Dies ist aber nicht ihre einzige Rolle gewesen; denn sie hat die Zukunft vorbereitet und ist entlegenen Epochen Anknüpfungspunkt und Stütze geworden. Was, um das größte Beispiel zu nennen, von Sokrates ausgegangen, hat seine Weltrolle noch keineswegs vollständig durchgeführt und wird noch für spätere Zeiten ein Vorgang bleiben, auf den man sich zu berufen hat. Die subjektive Innerlichkeit und deutliche Bewußtheit der moralischen Antriebe ist eben das Höchste, was erreicht werden kann" (Wirklichkeitsphilosophie, S. 104). Dem entsprechend wird im „Kursus der Philosophie" die Philosophie als „die Entwicklung der höchsten Form des Bewußtseins von Welt und Leben" bestimmt (S. 2).

Aus ihrem Zusammenhange gerissen, könnten diese und ähnlich lautende Sätze bei Unkundigen wohl den Schein erregen, als ob nach Dühring in der Moral die „Logik des Herzens" zukünftig nicht mehr mitzureden hätte.

„Bewußtsein" bedeutet jedoch in Dührings Bestimmung der Philosophie, wenn der diesem Worte entsprechende Begriff in seiner ganzen Weite gefaßt werde, „nicht blos das theoretische und gleichsam ruhende Wissen, sondern auch die Empfindungen der Triebkräfte, in denen das Wollen seinen bewußten Ausdruck erhält": „Das Bewußtsein umfaßt hienach die Verzweigungen des Wissens und die Richtungen des Strebens". Demgemäß habe die Philosophie die doppelte Aufgabe „Wissenschaft" und „Gesinnung", Weltanschauung" und „Lebensgestaltung", „zurückgezogene Spekulation" und „praktisch eingreifende Macht" zu sein. „Die Philosophie als Gesinnung ist eine Fortpflanzung der Motive edlerer Menschlichkeit..... die Gesinnung veredelt sich, indem die natürlichen Triebkräfte des Wollens ihr Maß, ihre gegenseitige Begrenzung und ihren sich

selbst am meisten befriedigenden Gehalt finden lernen" (Kurs. d. Philos. S. 3).

„Der Verstand mit seinen wissenschaftlichen Errungenschaften" soll zwar die „letzte Instanz" bilden und das zu leisten im stande sein, „was dem verworrenen Gemüt und den trüben Superstitionen nie gelingen konnte", ohne daß es sich aber bei dieser großen Aufgabe darum handeln würde, „das natürliche Gemüt oder, mit andern Worten, die Antriebe und Gefühle der menschlichen Natur zu Gunsten einer einseitigen Verstandeskultur herabzusetzen, sondern im Gegenteil darum, diese naturwüchsigen Ausstattungen unseres Wesens durch den Verstand völlig freizumachen und in solchen Richtungen wirken zu lassen, wo sie sich mit der geringsten gegenseitigen Störung auszuleben vermögen" (Kurs. d. Philos. S. 5).

„Die Moral will über den Wert der verschiedenen Arten des Verhaltens entscheiden. Wie soll sie nun ihre Aufgabe erfüllen, ohne ein Wertmaß bei der Schätzung der Handlungen und Gesinnungen zu Grunde zu legen? Woher soll ferner dieses Wertmaß anders genommen werden, als aus dem Bereich derjenigen durch die Natur gegebenen unwillkürlichen Bestimmungen, in denen bereits die Form des Sollens enthalten ist? Man bedarf der Triebe und der Affekte als einer Grundlage, auf welcher die Verstandeseinsicht ihr abstraktes System von Regeln über das, was sein soll und nicht sein soll, errichten könne. Der rein theoretische Verstand kann aus sich selbst gar kein Sollen hervorbringen: er kann weiter nichts, als die gegebenen Antriebe mit seiner Einsicht ausstatten und mit einander im Sinne der Übereinstimmung und Harmonie wirken lassen. Aus dem bloßen Sein läßt sich nie ein Sollen herausklauben; die reine Erkenntnis dessen, was ist, führt niemals zu einer praktischen Bestimmung. Letztere muß in ihrer rohen Grundlage in der Form des Triebes vorhanden sein; sonst ist sie überhaupt ein bloßer Schein. Die Intelligenz mag die unwillkürliche Naturbasis noch so manigfaltig ausbilden und gestalten, sie wird nie dahin gelangen, sich von ihr loszureißen. Es ist daher eine eitle Gleißnerei, wenn man vorgibt, eine

Moral zu kennen, welche über dem System der Affekte so weit erhaben wäre, um nicht etwa einzelne Formen der Betätigung, sondern das ganze Reich des unmittelbaren Gefühls verurteilen zu können" (Der Wert des Lebens, 1. Aufl. S. 21).

Demgemäß lautet auch Dührings Lehre vom Charakter.

Auf Charakter und Charaktere komme es an, bei einzelnen, bei Völkern und bei der Menschheit. „Der Charaktertypus ist nicht das Erzeugnis, sondern die Wurzel von allem, und wenn das übrige wieder auf ihn zurückwirkt und in gewissem Maß Charaktere bildet, so ist das, tiefer untersucht, nur eine Fortpflanzung des Charakters selbst durch Einflüsse zweiter Ordnung. So kann beispielsweise keine Erziehung den Charakter aus nichts schaffen, sondern setzt ihn schon als ausgebildet bei denen voraus, deren Beispiel als Muster wirken soll, und als Anlagekeim bei denen, auf die gewirkt werden soll" (Wirklichkeitsphilosophie, S. 496).

Danach wäre also die Tugend nicht unbedingt lehrbar, aber auch nicht unbedingt unlehrbar, sondern bedingt lehrbar, dort nämlich, wo die nötigen guten Charakteranlagen von Natur aus vorhanden sind.

Dabei ist jedoch Dühring noch nicht wie so viele andere stehen geblieben, sondern er hat auch in Erwägung gezogen, wie der Charakterboden selbst verbessert werden könnte. In dieser Hinsicht heißt es bei ihm: „Man erhebt sich über das gewöhnliche Niveau der Moral, indem man die Kunst der positiven Veredlung der Menschennatur und ihrer Betätigungsarten in das Auge faßt" (Kurs. d. Philos. S. 243). „Zufall oder Auswahl der Gesellung oder gar systematische Zucht verfügen in souverainster Weise über Dasein, Artung und Schicksal eines Wesens, welches einst seine harmonische oder disharmonische Konstitution zu empfinden und glücklich oder unglücklich zu erproben haben wird" (Kurs. d. Philos. S. 244). Das Mittel um „die physischen und organischen Grundlagen des Lebens selbst zu verbessern" bestehe in „materieller, bewußter Charakterzüchtung". „Die materielle Charakterzüchtung wird der Ausgangspunkt für alle Charaktererziehung und sonstige ideelle

Charaktergestaltung werden müssen . . . Die Liebe selbst erteilt hier gewissermaßen eine Anleitung, die zu feinerer Auswahl befähigt, als gemeine Züchterkünste und die Naturzüchtung oder Selbstzüchtung im rein tierischen Bereich mit sich bringen . . . Es gilt, die blos unmittelbare Gedankenwirkung durch etwas zu ersetzen, was weiter trägt. Man muß die guten moralischen Eigenschaften grundsätzlich miteinander paaren und so für eine dauernde Wiederverkörperung derselben sorgen" (Wirklichkeitsphilos. S. 31. 207, 208).

So wichtig es demzufolge aber auch sei, nach Möglichkeit für die konstitutive Grundbeschaffenheit der einzelnen Menschen zu sorgen, und so schwach die unmittelbare Gedankenwirkung im Konflikt mit der moralischen Wesenskonstitution auch erscheine, so dürften wir doch die Rolle des bloßen Gedankens nicht unterschätzen: „Sie beginnt da im höchsten Grade wirksam zu werden, wo ihr eine gute Anlage entgegenkommt. Eine solche Anlage ist an sich nur erst wenig; sie ist ein Rohstoff, der geformt sein will. Die ganze Macht des klaren und gutstrebenden Gedankens betätigt sich eben erst, wenn sie auf jene Voraussetzung hin, also in einem guten Boden, regsam wird. Übrigens kann aber auch der Verstand, sowie die Übertragung von Gefühlen und Willensregungen da einiges fruchten, wo zwar nicht volle Geneigtheit, aber doch auch kein übermächtiger und sich auf alles erstreckender Widerstand vorhanden ist" (Wirklichkeitsphilos. S. 31). „Lange hat man zu ausschließlich den Ton auf blos bewußte Gründe des Verhaltens gelegt, wie wir bereits im Altertum an dem großen Beispiel des Sokrates feststellten. Allein die entgegengesetzte Ablenkung ist weit fehlerhafter, weil sie den Menschen in das Bereich der untergeordneten Tierheit hinabzieht. Die erste Rolle in der Geistesgestaltung wird also doch immer wieder die Verstandesgestaltung, also die Gedankenführung übernehmen müssen" (Gesch. d. Philos. S. 571).

Diese die Vaihinger'schen Mißdeutungen widerlegenden Stellen enthalten zugleich den Kern der Tugendlehre Dührings, von der sich, wie wir sehen werden, die echte Sokratische

Tugendlehre im wesentlichen nicht unterscheidet. Das ist auch der eigentliche Grund, weshalb ich auf diese Angelegenheit so genau eingegangen bin.

Was dem Aristoteles für die Umfälschung der mit seiner eigenen, im Kerne ebenfalls identischen echten Sokratischen Tugendlehre zur Tugendwissenslehre die Handhabe geboten hat, war, wie im Falle Vaihinger contra Dühring, auch nichts andres, als daß Sokrates immer und immer wieder die hohe Wichtigkeit des nüchternen Verstandes und seiner Ausbildung mit allem, sogar den Schein des Paradoxen nicht scheuenden Nachdruck betont und nachzuweisen versucht hatte. Sokrates war sich eben viel zu klar der großen Schwierigkeiten bewußt, die der Anwendung von unmittelbar wirksamen Charaktergestaltungsmitteln entgegenstehen. Diese zweifellos richtige Beurteilung der tatsächlichen Verhältnisse log nun Aristoteles in der Weise um, als ob Sokrates das tugendhafte Verhalten ganz ausschließlich von rein verstandes-, um nicht zu sagen rein gedächtnismäßiger Kenntnis der Sittenlehren abhängig gemacht hätte. In Wahrheit hat Sokrates das Unzureichende aller rein verstandesmäßigen Erziehung so wenig verkannt, daß er, wie Dühring und andere, eine stetig fortschreitende und dauerhafte Charakterverbesserung nur von bewußter Charakterzüchtung erhoffte.

II. Ausführlicheres über die echte Sokratische Tugendlehre.

1.
Die Aristotelische Verfälschung.

Nicht genug damit, daß Aristoteles die auf den alogischen Seelenteil bezügliche Seite der Sokratischen Tugendlehre einfach unterschlagen hat, bedient er sich auch noch jenes andern beliebten Verfälschungsmittels, daß man die Worte des Gegners nicht in dem ihm gemäßen Sinne nimmt oder sie ge-

radezu mit anderen Worten, die den zu unterschiebenden Gedanken schärfer ausdrücken, vertauscht.

Tugend ist Weisheit — und nicht Tugend ist Wissen — muß es, wie im „Kritischen Vorgefechte" gezeigt wurde, heißen. wenn man die echte Sokratische Tugendlehre auf die kürzeste Formel bringen will. Allerdings ist die Weisheit auch ein ein Wissen, nämlich die Erkenntnis des Guten und Schönen, des Richtigen und Nützlichen, zugleich aber auch das diesem Wissen entsprechende und davon unzertrennliche Handeln.

Dieser Weisheitsbegriff ist eigentlich kein anderer als der gewöhnliche, wie ihn schon die vorsokratischen Griechen besaßen, indem sie Männer wie Solon und Thales mit dem Namen „Weise" ehrten, und wie er auch in jedem des Deutschen halbwegs Mächtigen auftaucht, wenn er von Sokrates oder irgendeinem andern durch „Weisheit" ausgezeichneten Manne hört oder liest. Von diesem alten landläufigen Weisheitsbegriffe unterscheidet sich der Sokratische nur durch seine bestimmtere Fassung. Wer nun an dieser Fassung etwas auszusetzen hat, der ist, wenn er als ehrlicher Kritiker verfahren will, verbunden, sich zunächst an den Weisheitsbegriff in seiner populären und dann in seiner ihm von Sokrates verliehenen Gestalt zu halten, anstatt sich, wie Aristoteles tut, darum nicht zu kümmern und dafür von jenem allerallgemeinsten Weisheitsbegriffe auszugehen, wonach griechischem Sprachgebrauche gemäß jeder in seinem Fache, sei es als Naturforscher oder Dichter oder Dichter oder Bildhauer oder Zimmermann, etwas Leistende ein „Weiser" im Sinne eines Wissenden genannt werden konnte.

Im letzten Grunde hängt, wie wir sehen werden, dieses unehrliche Benehmen bei Aristoteles damit zusammen, daß ihm alles daran liegt, seinem Weisheitsbegriffe eigenster Mache, wie in jeder anderen, so auch in etymologischer Hinsicht das Aus- und Ansehen eines natürlichen und gesunden geistigen Gewächses zu verleihen, zu welchem Zwecke er sich eben der Berufung auf den nachlässigsten Sprachgebrauch nicht entblöden mag.

Bekanntlich rührt der Name Metaphysik nicht von Aristoteles selbst, sondern insofern von dem dem 1. vorchristlichen Jahrhundert angehörigen Herausgeber und Ordner seiner sämtlichen Werke, Andronikus von Rhodus, her, als dieser die heute jenen Namen tragende Sammlung von Abhandlungen **nach** der Gruppe der „physischen" Schriften und darum unter dem Titel „Die nach den physischen" (ta meta [nach] ta physika) hatte folgen lassen. Wenn dann späterhin in diesen ursprünglich also nur die Stelle in der Reihenfolge der Aristotelischen Schriften bezeichnenden Titel die Bedeutung einer über die Physik hinaustragenden besonderen philosophischen Wissenschaft, der Philosophie par excellence, hineingelegt wurde, so geschah dies eigentlich ganz im Geiste des Aristoteles, weshalb sich dagegen in sachlicher Beziehung nichts einwenden läßt.

In der Bedeutung einer Wissenschaft des Über- oder Hinternatürlichen ist der Name Metaphysik sogar viel besser am Platze als die von Aristoteles selbst vorzugsweise verwendeten Bezeichnungen „Erste Philosophie", „Theologische Philosophie" und besonders „Weisheit" (sophia). Daß „Weisheit" bei ihm als Hauptbezeichnung dessen, was wir heute seine Metaphysik nennen, gemeint war, zeigen die hierauf bezüglichen Eingangserörterungen seiner Schrift, wo von anderen Bezeichnungen überhaupt noch keine Rede ist. Zur sicheren Verständigung mit dem Leser folgen hier die betreffenden. Stellen (nach J. Rieckhers Übersetzung):

„Wie sich Kunst, Wissenschaft und die übrigen verwandten Begriffe von einander unterscheiden, haben wir in der Ethik auseinandergesetzt. Die gegenwärtige Untersuchung aber haben wir darum angestellt, weil nach der allgemeinen Voraussetung die sogenannte Weisheit die ersten Gründe und Prinzipien zum Gegenstande hat. . . . .

Da wir aber diese Wissenschaft zu ermitteln suchen, so wäre zu bestimmen, welcher Art die Gründe und Prinzipien seien, mit denen es die Weisheit zu tun hat. Die Sache dürfte daraus deutlicher werden, wenn wir die Vorstellungen

untersuchen, welche sich bei uns mit dem Worte der Weise verknüpfen. Wir setzen also voraus, einmal der Weise wisse alles, soweit es möglich ist, das zu wissen, von dem man keine Kenntnis des einzelnen hat. Zweitens halten wir den für weise, welcher das Schwierige und dem Menschen nicht leicht Erkennbare zu erkennen im stande ist (das bloße Wahrnehmen von allem ist ja etwas Gewöhnliches und darum leicht und hat mit der Weisheit nichts zu schaffen). Ferner halten wir in jeder Wissenschaft den für den Weiseren, der die größere Schärfe des Denkens und zum Lehren der Gründe die größere Befähigung besitzt. Was endlich die Wissenschaften betrifft, so setzen wir voraus, daß diejenige, welche um ihrer selbst und um des Wissens willen begehrenswert ist, mehr Anspruch auf den Namen Weisheit habe als die, welche um ihrer Resultate willen begehrenswert ist, und ebenso die, welche eher den Charakter einer leitenden Wissenschaft hat. Denn der Weise muß Befehle nicht empfangen, sondern geben, und nicht dem weniger Weisen gehorchen, sondern umgekehrt dieser jenem.

Dies nach Zahl und Beschaffenheit die Voraussetzungen, die sich mit den Worten Weisheit und Weiser in unserer Vorstellung verbinden. Die erste derselben, das Alleswissen, muß notwendig bei dem zutreffen, der die allgemeine Wissenschaft am meisten inne hat; denn dieser weiß gewissermaßen alles, was unter dem Allgemeinen begriffen ist. Weiter ist die Erkenntnis des Allgemeinsten für den Menschen auch die schwierigste, insoferne sie von der sinnlichen Wahrnehmung am weitesten abliegt. Die größte Schärfe ferner kommt den Wissenschaften zu, welche es am meisten mit dem Ersten zu tun haben. Denn die abstrakteren Wissenschaften sind genauer als die konkreteren, wie die Arithmetik genauer ist als die Geometrie. Auch zum Lehren geschickter ist die die Gründe betrachtende Wissenschaft; denn Lehrer sind diejenigen, welche in den einzelnen Fächern die Gründe mitteilen. Ebenso trifft die Bedingung, daß das Wissen und Verstehen der Sache selbst gelten soll, am meisten bei der Wissenschaft zu, deren Gegenstand das am meisten Wißbare ist. Denn wer das Wissen um

des Wissens willen begehrt, wird diejenige Wissenschaft am meisten begehren, die am meisten Wissenschaft ist, und das ist die, welche das am meisten Wißbare zum Gegenstand hat. Am meisten wißbar aber ist das Erste und die Gründe; denn vermöge dieser und aus diesen wird das Übrige erkannt, nicht umgekehrt jenes aus aus dem, was unter ihm begriffen ist. Endlich kommt es der Wissenschaft, welche erkennt, zu welchem Zwecke alles einzelne zu tun ist, meisten zu, eine leitende Stellung unter den Wissenschaften einzunehmen, und mehr gebührt ihr dies als der dienenden Wissenschaft; dieser Zweck aber ist auf jedem Gebiete das Gute und allgemein das Beste in der ganzen Natur.

Aus allen diesen Gründen, die wir aufgezählt haben, kommt der Name Weisheit, den wir zu bestimmen suchen, einer und derselben Wissenschaft zu; denn diese muß die ersten Prinzipien und Gründe betrachten, insoferne auch das Gute und der Zweck zu den Gründen gehören“ . . . . (Metaphysik, I. 1. u. 2. Kap.).

Wie man sieht, möchte Aristoteles die Sache so darstellen, als ob er durch strengste Einschränkung der „Weisheit“ auf rein theoretisches Gebiet, sowie durch dessen genaue Begrenzung, eigentlich nur dem gewöhnlichen Weisheitsbegriffe zu einem wissenschaftlich abgeklärten Ausdruck verholfen hätte. Die praktische Seite des gewöhnlichen Weisheitsbegriffes wird dabei von ihm ganz einfach unberücksichtigt gelassen und auch von der theoretischen nur das aufgenommen, was er für die auf die Beine zu stellende Wissenschaft der Wissenschaften brauchen konnte. Wie er nun auf diese offen zu Tage liegende Weise den gewöhnlichen Weisheitsbegriff verfälscht hat, ist er stillschweigend auch mit dem Sokratischen verfahren. Im Herzen hat er selbstverständlicherweise den vor allem auf die Lebensführungspraxis gerichteten Weisheitsbegriff sowohl in seiner gewöhnlichen als in der Sokratischen Ausprägung recht gut gekannt. Wie hätte überhaupt einem gebildeten Griechen des 4. vorchristlichen Jahrhunderts, und noch dazu einem von so encyklopädischer Gelehrsamkeit, wie es Aristoteles war, ein so

altpopulärer Begriff von der Art des gewöhnlichen Weisheitsbegriffes fremd zu bleiben vermocht! Daß ihm der Sokratische Weisheitsbegriff ebensowenig fremd geblieben ist, verrät am besten der Gebrauch, den er selbst davon gemacht hat. In dieser Hinsicht besteht da nur der Unterschied, daß, was bei Sokrates als einheitlicher Begriff und demgemäß unter dem einen Namen Weisheit erscheint, bei Aristoteles in ein Gewirr von Teilbegriffen auseinandergezerrt und zugleich mit eigenen Ausheckungen so vermengt ist, daß deren systematische Ordnung, wie die widersprechenden Auffassungen der Erklärer bekunden, bis heute nicht wenig Kopfzerbrechen verursacht.

So wird von Aristoteles zwischen dianoëtischer (geistiger) und ethischer (sittlicher) Tugend, sowie swischen dianoëtischen und ethischen Tugenden unterschieden. Dianoëtische Tugenden sollen z. B. die Weisheit, die Synesis (von Zeller mit „Verstand“ übersetzt) und die Phronesis (von Zeller mit „Einsicht“ übersetzt), ethische Tugenden z. B. die Freigebigkeit und die Sophrosyne (von Zeller mit „Selbstbeherrschung“ übersetzt) sein.

Was speziell die Unterscheidung der einzelnen ethischen Tugenden betrifft, so hat sogar ein so aufrichtiger Verehrer des Aristoteles wie Zeller daran auszusetzen, daß es an der Ableitung von „einem bestimmten Prinzip“ gebricht: „Selbst diejenigen Anknüpfungspunkte für eine solche Ableitung, welche im bisherigen lagen, hat er nicht benützt. Nachdem er den Begriff der Glückseligkeit untersucht und in der Tugend das wesentliche Mittel zur Glückseligkeit erkannt hatte, konnte er den Versuch machen, die verschiedenen Tätigkeiten zu bestimmen, die zur Erreichung jenes Zieles dienen, und so die Hauptugenden zu finden. Er hat dies jedoch nicht getan, und wenn er auch eine Andeutung darüber gibt, nach welchen Gesichtspunkten sich die Reihenfolge der ethischen Tugenden in seiner Darstellung richtet, sind doch diese selbst nicht näher begründet; und so bleibt auch uns nur übrig, auf einen strengeren Zusammenhang

verzichtend zu berichten, wie er sich über die von ihm aufgezählten Tugenden äußert" (Philos. d. Griech. III. 633).

Auch darüber, ob Aristoteles außer den von ihm selbst ausdrücklich als dianoëtische bezeichneten Tugenden der Weisheit, des Verstandes und der Einsicht (Nikomach. Ethik, I. 13) noch die Kunst (techne), das Wissen oder die Wissenschaft (episteme) und die Vernunft (nus) (Nikomach Ethik, VI. 3) als solche betrachtet wissen wollte, gehen die Ansichten auseinander, wie Zellers Polemik gegen Prantl zeigt, der nur die Weisheit und die Einsicht (der der Verstand untergeordnet erscheint) als dianoëtische Tugenden gelten lassen will (Philos. d. Griech. III. 649).

Die für uns wegen der von Aristoteles an der Sokratischen Tugendlehre geübten Kritik besonders in Betracht kommende Tugend ist die Phronesis oder Einsicht, in Betreff deren wir uns der Kürze halber an Zellers Darstellung, die zugleich kritischer Art ist, halten wollen. Danach unterscheidet Aristoteles „eine doppelte Vernunfttätigkeit": „Die theoretische und die praktische, diejenige welche sich auf das Notwendige, und die, welche sich auf das willkürlich Bestimmbare bezieht." Die „Weisheit" bestehe „in der Vereinigung von Vernunft und Wissen, in der Erkenntnis des Höchsten und Wertvollsten": „Diese drei Begriffe bezeichnen daher das rein theoretische Verhalten, die Erkenntnis des Wirklichen und seiner Gesetze, dessen was nicht anders sein kann, und deshalb nicht Gegenstand der menschlichen Wirksamkeit ist, wogegen es die Kunst und die Einsicht gerade mit diesem zu tun habe, jene, sofern es sich dabei um eine Hervorbringung, diese, sofern es sich um eine Tat handelt. Für die Leitung des sittlichen Verhaltens bleibt mithin aus den sämtlichen Erkenntnistätigkeiten nur die Einsicht. Doch bestimmt sie dasselbe nicht in jeder Beziehung. Über die letzten Zwecke unseres Handelns entscheidet nach Aristoteles nicht die Überlegung, sondern die Willensbeschaffenheit; oder wie wir dies in seinem Sinne erläutern können: wenn alle nach Glückseligkeit streben, so hängt es von der sittlichen Beschaffenheit eines jeden ab, worin er

sie sucht. Nur die praktische Überlegung ist es, worin die Einsicht sich betätigt; und da es nun diese nicht mit allgemeinen Sätzen, sondern mit ihrer Anwendung auf gegebene Fälle zu tun hat, so ist ihr die Kenntnis des einzelnen noch unentbehrlicher, als die des Allgemeinen. Diese ihre Richtung auf die praktischen Zwecke und auf das einzelne, in der Erfahrung Gegebene, ist es, was die Einsicht sowohl von der Wissenschaft als von der theoretischen Vernunft unterscheidet. Dagegen erweist sie sich in beiden Beziehungen als eine Äußerung der praktischen Vernunft, deren eigentümliches Wesen in ihr so vollständig zur Darstellung kommt, daß wir sie geradezu als die Tugend der praktischen Vernunft bezeichnen können. Ihrem Gegenstand nach bezieht sie sich theils auf den Einzelnen und sein Wohl, teils auf das Gemeinwesen; jenes die Einsicht im engeren Sinn, dieses die Politik, welche sich dann wieder im besondern in die Ökonomik, die Gesetzgebungskunst und die Staatskunst teilt. In dem sicheren Auffinden der richtigen Mittel für die Zwecke, welche die Einsicht bezeichnet, besteht die Klugheit (eubulia); in dem richtigen Urteil über die Dinge, mit welchen es die praktische Einsicht zu tun hat, der Verstand (synesis); sofern sich dieses Urteil auf das bezieht, was andern gegenüber billig ist, nennen wir jemand wohlmeinend. Wie sich daher alle Vollkommenheit der theoretischen Vernunft in der Weisheit zusammenfaßt, so führen alle der praktischen Vernunft angehörigen Tugenden auf die Einsicht zurück. Die natürliche Grundlage der Einsicht bildet jene Geistesschärfe, die uns befähigt, für einen gegebenen Zweck die geeigneten Mittel zu finden und durchzuführen. Dient diese Fähigkeit guten Zwecken, so wird sie zur Tugend, im entgegengesetzten Fall zum Fehler; so daß es demnach eine und dieselbe Wurzel ist, aus welcher die Einsicht des Tugendhaften und die Verschlagenheit des Schurken hervorgehen. Wie aber unsere Zwecke beschaffen sind, dies hängt zunächst von unserem Willen ab, und wie unser Wille beschaffen ist, von unserer Tugend; und insofern ist die Einsicht durch die Tugend bedingt. Ebenso aber umgekehrt die Tugend durch die Ein-

sicht; denn wie die Tugend den Willen auf gute Ziele lenkt, so lehrt ihn die Einsicht diese Ziele mit den richtigen Mitteln verfolgen. Die ethische Tugend und die Einsicht bedingen sich mithin gegenseitig: jene gibt dem Willen die Richtung auf's Gute, diese sagt uns, welche Handlungen gut sind. Der Zirkel, welcher hierin zu liegen scheint, wird durch die Bemerkung nicht beseitigt: die Tugend und die Einsicht werden und wachsen miteinander, beide allmählich, durch Übung; jede einzelne tugendhafte Handlung fördere zugleich die Einsicht und jeder richtige Blick im Praktischen die Tugend; frage man aber nach dem letzten Keim ihrer Entwicklung, so sei auf die Erziehung zu verweisen, in welcher die Einsicht des älteren Geschlechts die Tugend des jüngeren hervorbringe. Diese Lösung könnte genügen, wenn es sich nur um die sittliche Entwicklung der einzelnen, nur um die Frage handelte, ob in dieser die Tugend der Einsicht oder die Einsicht der Tugend der Zeit nach vorangehe. Allein die Hauptschwierigkeit liegt darin, daß beide auch ihrem Wesen nach durcheinander bedingt sind. Die Tugend soll ja im Einhalten der richtigen Mitte bestehen, und diese nur von dem Einsichtigen bestimmt werden können. Wenn aber dieses, so ist die Aufgabe der Einsicht nicht auf das Aufsuchen der Mittel für die Erreichung der sittlichen Zwecke beschränkt, sondern die richtigen Zweckbestimmungen selbst sind ohne sie nicht möglich; während doch andererseits die Klugheit den Namen der Einsicht nur dann verdient, wenn sie sich der Verwirklichung sittlicher Zwecke widmet" (Philosophie d. Griech. III. 649—658).

Wie es nun in der von Aristoteles selbst herrührenden „Nikomachischen Ethik" heißt, hätte Sokrates insofern einen Irrtum begangen, als er alle Tugenden für Einsichten (phroneseis) oder Kenntnisse (epistemas) gehalten, insofern aber Recht gehabt, als er sie von der Einsicht für unzertrennlich gehalten habe (VI. 13).

In der „Eudemischen Ethik" heißt es, Sokrates hätte alle Tugenden für Kenntnisse gehalten, so daß für ihn die Erkenntnis der Gerechtigkeit mit dem Gerechtsein in der Weise

zusammengefallen sei, wie derjenige, der die Geometrie gelernt hat, eben dadurch ein Geometer geworden ist. Deswegen habe er auch nur untersucht, was die Tugend sei, nicht aber wie und woraus sie entstehe (I. 5). Sokrates habe recht, wenn er sage, daß nichts stärker als die Einsicht sei, aber darin habe er unrecht, sie für ein Wissen zu halten, weil sie eine Tugend und kein Wissen sei (VIII. 1).

In der „Großen Ethik" heißt es, Sokrates hätte den Fehler begangen, alle Tugenden zu Kenntnissen zu stempeln. Da nämlich alle Kenntnisse auf dem Denken (logos) beruhten, das seinen Sitz in dem vernünftigen Teile der Seele habe, so würden also nach Sokratischer Auffassung alle Tugenden den nämlichen Sitz einnehmen. Auf diese Weise hebe aber Sokrates den alogischen Seelenteil und damit das Gemüt und den Charakter geradezu auf (I. 1).

Wie Aristoteles ferner zu berichten weiß, soll sich Sokrates vor lauter Konsequenzmacherei sogar bis zur Bestreitung der sonst allgemein anerkannten Tatsache, daß sich jemand trotz besseren Wissens der Ausschweifung (ἀκρασία) überlassen könne, verstiegen haben. Denn das wäre fürchterlich, habe Sokrates gemeint, daß dort, wo das Wissen walte, noch etwas anderes herrschen sollte, weshalb er mit der Begründung, daß niemand mit Wissen, sondern immer nur aus Unwissenheit gegen das Beste handle, eine wissentlich begangene Ausschweifung gar nicht habe gelten lassen wollen.

In seiner Kritik dieses angeblich Sokratischen Paradoxons führt Aristoteles aus, daß man zwischen Wissen und Wissen unterscheiden müsse. Entweder sei es ein toter Besitz ohne Anwendung oder ein lebendiger Besitz mit Anwendung, weshalb es einen Unterschied mache, ob jemand tut, was er nicht soll, indem er zwar das Wissen hat, aber es nicht berücksichtigt, oder indem er das Wissen hat und es berücksichtigt. Der zweite Fall müsse allerdings fürchterlich erscheinen, nicht aber so der erste.

Der Zustand der Ausschweifung, führt Aristoteles weiter

aus, sei ganz ähnlich den Zuständen der Schlaftrunkenheit, der Raserei, des Rausches zu beurteilen. Wie der Ausschweifende die Regeln der Weisheit im Munde führen könne, so sei auch der Betrunkene vermögend, die Lehren des Empedokles nachzusprechen, ohne dafür ein wirkliches Verständnis zu besitzen. Damit das Wissen in lebendiger Weise zur Wirkung komme, sei eben notwendig, daß es dem Menschen gleichsam in Fleisch und Blut übergehe, und dazu brauche es Zeit.

Schließlich fühlt sich Aristoteles aber doch zu dem bemerkenswerten Geständnis genötigt, daß Sokrates mit seiner Auffassung von der Unmöglichkeit des Zusammenbestehens der Ausschweifung mit dem Wissen, wenn nämlich unter Wissen das eigentliche, das zur Anwendung kommende Wissen verstanden werde, im Rechte zu sein scheine: „Denn nicht beim Vorhandensein des Wissens im eigentlichen Sinne entsteht die leidenschaftliche Erregung, sondern bei dem des sinnlichen Wissens, und nicht jenes Wissen ist es, das durch die Erregung verkehrt wird“ (Nikomach. Ethik, VII. 3—5).

Das ist aber nach Aristoteles nur Schein. In Wahrheit hat Sokrates natürlich Unrecht gehabt, da er eben bei seiner Verranntheit in die Tugendwissenslehre zwischen eingefleichtem und blos eingepauktem Wissen nicht zu unterscheiden verstanden und schon in der rein gedächtnismäßigen Kunde des Guten und Schönen die völlig zureichende Bedingung für ein tugendhaftes Handeln erblickt haben soll.

Daß der Xenophontische Sokrates mit keinem Haare als Bekenner der Tugendwissenslehre in Anspruch genommen werden kann und der Schein des Gegenteils nur auf dem allzusehr am Buchstaben haftenden Mißverständnis einzelner isoliert betrachteter Stellen beruht, ist schon früher mit genügender Deutlichkeit dargelegt worden und wird im folgenden noch seine weitere Bestätigung finden. Eigentlich genügt in dieser Hinsicht zur nötigen Belehrung die aufmerksame Lektüre einer einzigen Stelle, die ich ihrer Wichtigkeit wegen hier nochmals anführe.

„Zwischen Weisheit (sophia) und Besonnenheit, heißt es in

den Memorabilien (III. 9, 4.), machte er keinen Unterschied, sondern erklärte denjenigen, der das Schöne und Gute kennt und von dieser Kenntnis Gebrauch macht und der das Häßliche kennt und es meidet, für einen Weisen und Besonnenen zugleich. Als er aber weiter gefragt wurde, ob er diejenigen, die zwar wüßten, was sie tun sollten, aber das Gegenteil täten, für Weise und Unmäßige zugleich halte, antwortete er: Ebensowenig als jene, die Unweise und Unmäßige zugleich sind. Denn ich glaube, alle wählen unter dem, was möglich ist, dasjenige aus, was sie für das Nützlichste halten, und dieses tun sie dann. Ich bin daher der Ansicht, daß die nicht richtig Handelnden weder Weise noch Besonnene sind".

Wir sehen daraus, daß der Xenophontische Sokrates zwischen Wissen, das ein toter Besitz ohne Anwendung, und Wissen, das ein lebendiger Besitz mit Anwendung ist, ebensogut als Aristoteles selbst zu unterscheiden versteht. Kurz, der Xenophontische Sokrates stellt, was seine Tugendlehre betrifft, das gerade Gegenteil vom Aristotelischen Sokrates dar.

Den näheren Nachweis, daß beim Platonischen Sokrates, trotz noch zahlreicherer, bei oberflächlicher Betrachtung scheinbar das Gegenteil auf das bestimmteste bezeugender Äußerungen von einem wirklich ernst gemeinten Bekenntnis zur Tugendwissenslehre ebensowenig als beim Xenophontischen Sokrates die Rede sein kann, wird der nächste Abschnitt bringen. Was jene verführerischen Äußerungen anbelangt, so heißt es z. B. im Platonischen „Protagoras" (360): Feigheit sei Unwissenheit (amathia) in Bezug auf das Furchtbare und Nichtfurchtbare, Tapferkeit das Gegenteil dieser Unwissenheit, mithin Weisheit (sophia) in Bezug auf das Furchtbare und Nichtfurchtbare, so daß Aristoteles in der Tat recht zu haben scheint, wenn er angibt, Sokrates hätte die Tapferkeit für ein Wissen (episteme) gehalten (Nikomach. Ethik, III. 11), und so daß man auch Zeller recht geben zu müssen glaubt, wenn er danach folgende Darstellung entwirft: „Was insbesondere die Tugend betrifft, welche vom Wissen am weitesten abzuliegen scheint, die Tapferkeit, so führte Sokrates auch das für sich an, daß in allen

Fällen derjenige, welcher die wahre Beschaffenheit einer scheinbaren Gefahr und die Mittel kennt, ihr zu begegnen, mehr Mut habe, als wer sie nicht kennt. Hieraus glaubt er schließen zu dürfen, daß es bei der Tugend ganz und gar aufs Wissen ankomme und demgemäß definiert er auch die einzelnen Tugenden so, daß sie sämtlich in einem Wissen bestehen und nur nach dem Gegenstand dieses Wissens sich unterscheiden sollen. Fromm ist derjenige, welcher weiß, was den Göttern, gerecht derjenige, welcher weiß, was den Menschen gegenüber recht ist, tapfer der, welcher Gefahren richtig zu behandeln weiß, besonnen und weise der, welcher das Edle und Gute zu gebrauchen, das Schlechte zu meiden weiß. Alle Tugenden kommen mithin auf die Weisheit oder das Wissen zurück (diese beiden fallen nämlich zusammen)" (Philos. d. Griech. II. 144—146).

Wie falsch das alles gleichwohl ist, haben wir schon gesehen und wird durch Klarstellung des vom echten Sokrates in der Frage, ob die Tugend lehrbar sei oder nicht, eingenommenen Standpunktes in einer jede allenfalls noch mögliche Einwendung endgiltig widerlegenden Weise erst recht sichtbar werden.

Was jene die Tugendwissenslehre vertäuschenden Äußerungen des Platonischen Sokrates bei Vergleichung mit der Aristotelischen Darstellung der Sokratischen Tugendlehre in der Tat beweisen, besteht in nichts anderem, als daß sie für Aristoteles die Quelle, nach der er sich seine Ansicht über Sokrates zurecht machte, gebildet haben. Da nun doch kaum anzunehmen ist, daß Aristoteles die einzelnen Platonischen Schriften bloß ein wenig durchblättert und sie niemals ernstlich durchstudiert hätte, so kann man bei ihm nur an ein absichtliches Nichtverstehenwollen des echten Sokrates denken. Unter dieser Annahme versteht man dann auch ohne weiteres, warum er dem gewöhnlichen Weisheitsbegriffe so beharrlich aus dem Wege gegangen ist und dem Sokrates seinen eigenen Einsichtsbegriff unterschoben hat: alles nur zu dem Zwecke, um zu verhindern, daß die echte Sokratische Formel „Tugend ist Weisheit" von anderen richtig aufgefaßt werden und er so um den Ruhm

kommen könnte, derjenige gewesen zu sein, der, wie er uns glauben machen möchte, und wie es ihm Zeller gläubig nachspricht, die „Einseitigkeit“ der Sokratischen Tugendlehre zuerst „vollständiger“ verbessert haben sollte (Philos. d. Griech. II. 142).

2.

Bedingte, keine unbedingte Tugendlehrbarkeit.

Wie der Satz, daß die Tugend ein Wissen und nichts als Wissen, rein theoretisches Wissen sei, ihre völlige Lehrbarkeit zur unumgänglichen Konsequenz hat, so hat natürlich umgekehrt die unbedingte Tugendlehrbarkeit im Sinne des traditionellen Sokrates der Schule die Tugendwissenslehre zur notwendigen Voraussetzung. Wenn sich nun zeigen läßt, daß sowohl der Xenophontische als der Platonische Sokrates an keine solche unbedingte, sondern nur an eine bedingte Tugendlehrbarkeit, und zwar in keinem andern als in dem von Aristoteles selbst verstandenen Sinne, glauben, so liegt doch hierin der zuverlässigste Beweis dafür, daß sie sich jedenfalls nicht im Ernste und mit Überzeugung zur Tugendwissenslehre bekennen können.

Wie wir sehen werden, hält der Xenophontische in gleicher Weise wie der Platonische Sokrates nur insofern die Lehrbarkeit der Tugend für möglich, als der von der Natur mit guten Charakteranlagen ausgestattete Mensch durch die Erziehung, (worunter jedoch nicht nur einfaches Unterrichten und Belehren, sondern auch Gewöhnung an tugendhaftes Handeln durch planmäßige Übung zu verstehen ist), auf eine um so höhere sittliche Stufe emporgehoben werden kann, je besser die Anlagen sind, und je gründlicher dieselben durch die Erziehung entwickelt werden. Wo demgemäß jene natürlichen Vorbedingungen aller Tugend in unzureichendem Maße erfüllt sind, vermag die vortrefflichste Erziehung nur schwache Erfolge zu erzielen. Ebenso nützen aber auch die vortrefflichsten Charakteranlagen wenig, wenn ihrer Ausbildung nicht die entsprechende

Erziehung zu Hilfe kommt. Die dialektische Einschärfung dieser Wahrheit ist es gerade, die sich besonders der Platonische Sokrates in ermüdend unermüdlicher Weise angelegen sein läßt, während vom Standpunkte des Aristotelischen Sokrates die Tugend in dem überspannten Sinne als lehrbar gelten würde, daß es zur Besserung des ärgsten Spitzbuben genügend wäre, ihm eine Moralpredigt zu halten.

Hören wir zunächst den Xenophontischen Sokrates.

Im 2. Kapitel des Xenophontischen Gastmahls beantwortet Sokrates die an ihn gestellte Frage, aus welchem Laden man denn die Salbe der Kalokagathie beziehen könne, was nichts anderes heißt, als wie sich die Tugend erwerben lasse, mit den Versen des Theognis:

Treffliche lehren dich Treffliches wohl; doch wenn du mit Schlechten
Lebst, verlierst du gar leicht, was du an Gutem noch hast.

Der Gedanke, der mit diesen Versen ausgedrückt werden soll, wird durch die weitere Bemerkung des Sokrates erläutert, daß, wie man, um Sieger im Pankratiastenkampfe zu werden, sich nach einem tüchtigen Lehrer umsehe, man sich an den tüchtigsten Tugendlehrer werde anschließen müssen. Dieser Gedanke kann nur die Lehrbarkeit der Tugend betreffen, wobei aber unentschieden gelassen ist, ob damit die Lehrbarkeit der Tugend im unbedingten oder in irgend einem bedingten Sinne gemeint sein soll. Wenn man sich streng an den Wortlaut halten will, dann hat es allerdings den Anschein, als ob Sokrates die absolute Tugendlehrbarkeit im Auge hätte. In diesem Sinne läßt auch Xenophon die Mitunterredner des Sokrates dessen Äußerung verstehen und darüber debattieren. Während der eine skeptisch fragt, wo denn ein solcher Tugendlehrer aufzutreiben sein soll, meint ein anderer, daß die Tugend wohl überhaupt nicht lehrbar sein möchte, und ein dritter behauptet, sie müßte, wenn schon überhaupt etwas gelernt werden könnte, ebenfalls erlernbar sein.

Äußerlich genommen lägen hier dreierlei Ansichten vor, inhaltlich genommen handelt es sich jedoch nur um die beiden

Extreme der unbedingten Nichtlehrbarkeit und der unbedingten Lehrbarkeit der Tugend. Die erste Ansicht stellt nichts anderes als den Standpunkt der zwischen diesen Extremen hin- und herschwankenden Unentschiedenheit dar. Denn entweder muß sich schließlich die Aussichtslosigkeit, den gesuchten Tugendlehrer aufzutreiben und damit die unbedingte Nichtlehrbarkeit der Tugend ergeben, oder seine Auffindung gelingt, womit dann die unbedingte Lehrbarkeit der Tugend erwiesen wäre. Sonderbarerweise wird aber die zwischen den genannten Extremen liegende richtige Ansicht von der blos bedingten Lehrbarkeit der Tugend mit keinem Worte gestreift. Diese Unterlassung muß offenbar ihren ganz besondern Grund haben. Welchen Grund aber? Warum hat Xenophon, wenn er seinen Sokrates wirklich an der unbedingten Tugendlehrbarkeit festhalten läßt, nicht einen der opponierenden Mitunterredner zum Vertreter der Ansicht von der bedingten Tugendlehrbarkeit gemacht? Wäre etwa das wissenschaftliche Bewußtsein Xenophons noch zu unentwickelt gewesen, um den Gedanken der bedingten Tugendlehrbarkeit fassen zu können? An der Hand des Aristoteles und der landläufigen Philosophie-Geschichtschreibung würde man sich in der Tat auf keine andere Erklärung als die eben angedeutete hingewiesen sehen.

Wenn man hingegen, wie es einzig und allein in der Ordnung ist, den Xenophontischen Sokrates sich selbst interpretieren lassen mag, enthüllt sich uns als der wahre Erklärungsgrund jener auffallenden Unterlassung, daß eben die Ansicht von der bedingten Tugendlehrbarkeit die eigene, im „Gastmahl“ wie auch oft in den „Memorabilien“ absichtlich versteckt gehaltene des Sokrates ist, mit der dieser in seiner Weise nur deswegen zurückhält, um ihre Richtigkeit seinen Mitunterrednern auf dialektischem Wege desto eindrucksvoller zu demonstrieren. Das erfolgt im „Gastmahl“ deshalb nicht, weil Sokrates, wie er sagt (II. 7), die genauere Prüfung der ganzen Streitfrage auf eine andere Gelegenheit verschoben wissen möchte. Sie hat aber ihre Erledigung in den „Memorabilien“ und zwar durchaus im Sinne der bedingten Tugendlehrbarkeit gefunden. Um

dies einzusehen, ist bloß erforderlich, sich zuerst von der berückenden Autorität des Aristoteles wenigstens soweit emanzipiert zu haben, daß man den Xenophontischen Text, wie er vorliegt, sich zu nehmen getraut, nichts hinein- und nichts herausliest, was nicht wirklich deutlich darin steht.

Wenn Sokrates im „Gastmahl“ mit seiner Betonung der Lehrbarkeit der Tapferkeit deren unbedingte Lehrbarkeit behaupten zu wollen scheint (II. 12), so mögen alle, die diesen Schein für Wirklichkeit nehmen und sich in diesem Wahne von Aristoteles bestärken lassen, sich doch einmal auch in die Stelle III. 9, 1—3. der „Memorabilien“ vertiefen, wo Sokrates in bestimmtester Form für die bedingte Lehrbarkeit der Tapferkeit eintritt. Dort heißt es:

„Als [Sokrates] wieder einmal gefragt wurde, ob die Tapferkeit etwas Lehrbares oder ob sie etwas Natürliches (physikon) wäre, sagte er: Ich bin zwar der Ansicht, daß, gleichwie der eine Körper gegen Beschwerden widerstandsfähiger als der andere geboren wird, ebenso auch die eine Seele von Geburt her fähiger als die andere ist, Gefahren mit Ruhe ins Auge zu blicken. Denn ich sehe, daß Menschen, die nach gleichen Gesetzen und Gebräuchen erzogen werden, sich hinsichtlich ihres Wagemutes höchst verschieden von einander erweisen. Aber gleichwohl halte ich auch dafür, daß jede Natur durch Unterricht und Übung (mathesei — melete) an Tapferkeit zunimmt. Denn wie die Skythen und Thraker offenbar nicht wagen würden, mit schweren Schilden und Lanzen gegen die Lakedämonier zu kämpfen, so würden die Lakedämonier keine Lust haben, sich im Wettkampfe auf leichte Schilde und Wurfspieße mit den Thrakern oder auf Pfeil und Bogen mit den Skythen zu messen. Sehe ich ja auch, daß in allen anderen Stücken die Menschen in gleicher Weise sowohl von Natur aus voneinander unterschieden sind, als auch durch fleißiges Studium (epimeleia) große Fortschritte machen. Hieraus folgt, daß alle, die von Natur Befähigteren sowohl, als die von Natur schwächer Veranlagten das, worin sie Hervorragendes leisten wollen, auch lernen und üben müssen“.

Nach dieser Stelle ist also die Tapferkeit für den Xenophontischen Sokrates weder etwas ohne Abzug Lehrbares noch reine Mitgift der Natur, aber sie ist in jenem bedingten Sinne lehrbar, als die entsprechenden natürlichen und entwicklungsfähigen Anlagen durch theoretischen und praktischen Unterricht weiter und höher ausgebildet werden können. Hierin liegt zugleich schon, daß die Tapferkeit nicht im blos theoretischen Wissen des Furchtbaren und Nichtfurchtbaren aufgeht, sondern daß sich damit auch die Fähigkeit, dieses Wissen nötigenfalls betätigen zu können, verknüpfen muß. Ganz unmittelbar geht dies aus folgendem Zwiegespräche zwischen Sokrates und Euthydem hervor (Memorabil. IV, 6, 10 u. 11):

Sokrates: Hältst du nicht auch die Tapferkeit für etwas Schönes?

Euthydem: O ja, für etwas sehr Schönes sogar.

S. Du glaubst also, daß es nicht die geringsten Dinge sind, wozu die Tapferkeit brauchbar ist?

E. Bei Gott, vielmehr die wichtigsten Dinge!

S. Scheint dir nun in Not und Gefahren deren Verkennung etwas Brauchbares zu sein?

E. Ganz und gar nicht.

S. Leute, die sich vor Not und Gefahren in Unkenntnis derselben nicht fürchten, sind also nicht tapfer?

E. Bei Gott, nein! Denn sonst müßte so mancher Wahnsinnige und so mancher Feigling tapfer heißen.

S. Wie aber steht es mit den Leuten, die sich fürchten, wo nichts zu fürchten ist?

E. Die können, bei Gott, noch weniger tapfer heißen.

S. Demnach siehst du wohl alle, die bei drohenden Gefahren tüchtig sind, für tapfer, die hingegen untüchtig sind, für feige an?

E. So ist es.

S. Für tüchtig in solchen Fällen hältst du doch wohl keinen andern, als der befähigt ist, sich dabei in gehöriger Weise zu benehmen.

E. Sonst niemand.

S. Für untüchtig hingegen den, der sich schlecht dabei benimmt.

E. Wen anders sonst!

S. Benimmt sich nun nicht jedermann so, wie er glaubt, daß er sich benehmen soll?

E. Selbstverständlich.

S. Weiß nun derjenige, der sich nicht in gehöriger Weise zu benehmen fähig ist, wie er sich benehmen soll?

E. Zweifellos nicht.

S. Wer also weiß, wie er sich benehmen soll, der kann es auch, nicht wahr?

E. Er allein kann es.

S. Wer also das Rechte nicht verfehlt hat, benimmt sich der unter solchen Umständen in ungehöriger Weise?

E. Ich glaube nicht.

S. Und wer sich in ungehöriger Weise benimmt, der hat das Rechte verfehlt, nicht wahr?

E. So ist es.

S. Wer also in Not und Gefahren sich in gehöriger Weise zu benehmen versteht, ist tapfer, wer hingegen dabei das Rechte verfehlt, ist feig, nicht wahr?

E. So scheint es wenigstens mir.

Tapferkeit besteht demnach für den Xenophontischen Sokrates selbstverständlich auch in der richtigen Beurteilung des Furchtbaren und Nichtfurchtbaren, zugleich aber auch in dem diesem Wissen gehörig entsprechenden Handeln. Nicht der ist tapfer, der die Tapferkeit richtig zu definieren oder das Furchtbare vom Nichtfurchtbaren zu unterscheiden, sondern der sich in Not und Gefahren recht zu benehmen oder, wie Zeller wörtlicher übersetzt, „Gefahren richtig zu behandeln" (Philos. d. Griech. II. 145) weiß. Man kann doch nur von demjenigen sagen, daß er Gefahren richtig zu behandeln wisse, der außer dem dazu erforderlichen theoretischen Wissen nötigenfalls auch die Fähigkeit zu entsprechendem Handeln besitzt.

Und nun frage ich, ob die Charakteristik des Tapferen, inhaltlich genommen, beim Xenophontischen Sokrates im ge-

ringsten anders beschaffen ist, als bei Aristoteles, dessen gespreizt im Selbstentdeckertone vorgetragene Untersuchung über die Tapferkeit von ihm in den umständlichen Satz zusammengefaßt wird: „Tapfer ist, wer um des rechten Zweckes willen, in der rechten Weise und im rechten Augenblicke das Furchtbare fürchtet und ihm stand hält, und wer in gleicher Weise ein Wagnis unternimmt; denn nach Gebühr und wie die Vernunft es will, leidet und handelt der Tapfere“ (Nikomach. Ethik, III. 10).

Was so für den Xenophontischen Sokrates bezüglich der Lehrbarkeit und Tapferkeit gilt, das gilt für ihn in gleicher Weise bezüglich der Lehrbarkeit der Gerechtigkeit, der Besonnenheit und der übrigen besonderen Tugenden und daher bezüglich der Lehrbarkeit der Tugend überhaupt. Er ist zwar der Ansicht, „daß alle Tugenden, so viele es geben möge, durch Unterricht und Übung gedeihen“ (Memor. II. 6, 39), aber nie und nirgends verirrt er sich zu der abenteuerlichen Behauptung, daß durch die Erziehung allein irgend eine Tugend oder die Tugend überhaupt sich einpflanzen ließe. Vielmehr bildet für ihn das Vorhandensein der entsprechenden natürlichen Anlagen in ganz gleichem Maße wie für Aristoteles die unbedingt notwendige Voraussetzung aller wirklich erfolgreichen Erziehung. Nur solchen Jünglingen gegenüber, deren Seelen von Natur aus zur Tugend gut veranlagt sind, mag er darum den Liebhaber spielen; das weitere wollen wir uns von Xenophon selbst erzählen lassen:

„Aber ganz offenbar sah er dabei nicht auf jugendliche Körperschönheit sondern auf edle Geistesanlagen. Auf gute Naturen schloß er dann, wenn einer schnell lernte, womit er sich befaßte und das Gelernte im Gedächtnis behielt, und wenn er nach allen Kenntnissen Verlangen trug, die man nötig hat, um sowohl dem eigenen Hause als dem Staate mit Ehren vorzustehen, und um überhaupt die Menschen und die menschlichen Angelegenheiten richtig zu behandeln. Denn von solchen Naturen glaubte er, daß sie, wenn sie erzogen würden, nicht

nur selbst glücklich werden und dem eigenen Hause mit Ehren vorstehen, sondern daß sie auch andere Menschen und den Staat glücklich machen können. Die Art selbst, wie er ihnen beizukommen versuchte, war nicht bei allen die gleiche. Denjenigen, die sich schon von Natur gut vorkamen und vom Lernen nichts wissen wollten, hielt er vor, daß gerade die am besten veranlagten Naturen am meisten der Erziehung bedürften. Er zeigte ihnen an den Pferden, daß diejenigen, die am meisten versprechen, weil sie mutig und rasch seien, nur dann auch die frommsten und besten würden, wenn sie bei Zeiten zugeritten werden, die wildesten und schlechtesten aber, wenn sie ungeschult bleiben. Auch unter den von Natur besten Hunden, die gern sich etwas zu tun machen und dem Wilde nachsetzen, würden die gut abgerichteten zur Jagd am brauchbarsten, die unabgerichtet gebliebenen aber läppisch, bissig und widerspenstig. Ebenso sei es nun auch bei den Menschen. Je besser veranlagt sie seien, desto kräftiger seien sie an Geist und desto tüchtiger, das in Angriff genommene durchzuführen; um so besser und nützlicher würden sie daher auch, wenn sie durch Unterricht gebildet würden und lernten, was sie zu tun hätten; sie wirkten dann Vieles und Großes zum Besten ihrer Mitmenschen. Wenn sie dagegen ohne Erziehung und Unterricht blieben, würden sie die Schlechtesten und Verderblichsten werden; denn, wenn sie außer stande wären, zu beurteilen, was sie tun sollten, würden sie sich oft mit schlechten Dingen abgeben, und seien dann als Männer von hochfahrendem Geiste und heftiger Gemütsart weder im Zaume zu halten noch von ihrem Wege abzubringen; weshalb niemand mehr und größeres Unheil als sie anrichte“ (Memorabil. IV. 1, 2-4.).

Daß man selbst angesichts solcher Stellen noch immer zu finden vermag, der Xenophontische Sokrates bekenne sich ganz im Sinne des Aristotelischen zur unbedingten Tugendlehrbarkeit, das zeigt schon den äußersten Grad jener Art von Seelenblindheit an, wie sie sich bei denjenigen zu entwickeln pflegt, die tiefer im suggestiven Banne einer vermeintlich unfehlbaren Autorität stehen.

Bezüglich des Platonischen Sokrates, zu dem wir uns jetzt wenden wollen, ist mir durch die Kritik der letzten Jahrzehnte so weit vorgearbeitet worden, daß ich mir den Belegstellen-Nachweis ersparen darf. Alle neueren Autoren, die ich in der Sache zu Rate zog, lassen sich jetzt, obschon der eine mit größerer, der andere mit geringerer Willigkeit, zur Anerkennung herbei, daß wenigstens der Sokrates der späteren Platonischen Gespräche nicht mehr auf dem Standpunkte der unbedingten Tugendlehrbarkeit steht. Man glaubt nämlich diese Anerkennung dem Platonischen Sokrates nur insofern zollen zu dürfen, als dieser mit dem ausgereiften Platon selbst völlig identisch genommen werden müsse. Danach hätte der jüngere, noch nicht zur späteren Selbständigkeit des Denkens gelangte Platon infolge übermächtiger Sokratischer Beeinflussung anfänglich den einseitigen Standpunkt der Tugendwissenslehre samt daraus sich ergebender unbedingter Tugendlehrbarkeit durchaus geteilt und sich davon erst allmälich loszureißen und zu einer im wesentlichen richtigen Auffassung emporzuarbeiten vermocht. Der Platonische Sokrates wäre daher nur insoweit mit dem geschichtlichen mehr oder weniger identisch zu nehmen, als er, wie die betreffenden Autoren annehmen, wirklich noch den gesamten zur Tugendwissenslehre gehörigen Gedankenkreis vertreten soll.

So unzulänglich diese Auffassung, wie wir sehen werden, ist, stellt sie immerhin keinen geringen kritischen Fortschritt dar. Während wir z. B. noch bei Schwegler lesen: „In der Tugendlehre ist Plato ganz sokratisch. Daß sie Wissenschaft (Protagoras) und darum lehrbar (Meno) sei, steht ihm fest“ (Gesch. d. Philos. S. 119), heißt es dagegen bei Zeller: „Sokrates hatte nun die Tugend ganz und gar ins Wissen gesetzt; er hatte eben deshalb behauptet, daß es in Wahrheit nur eine Tugend geben könne, und daß auch die Anlage zur Tugend bei allen gleicher Art sein müsse; er hatte endlich von der Tugend vorausgesetzt, daß sie sich ebenso, wie das Wissen durch Unterricht erzeugen lasse. In allen diesen Beziehungen folgte ihm ursprünglich auch Plato, und den gewöhnlichen Vorstellungen

gegenüber würde er seinen Standpunkt auch später im wesentlichen als richtig erkannt haben" (Philos. d. Griech. II. 879). — „In seiner Tugendlehre selbst schließt Plato sich anfangs ganz an Sokrates an, indem er die gewöhnliche Tugend, weil sie nicht auf Einsicht gegründet ist, gar nicht als wirkliche Tugend gelten läßt, und seinerseits umgekehrt alle Tugenden auf die Einsicht zurückführt, und mit ihrer Einheit auch die Lehrbarkeit behauptet. So im „Laches", „Charmides" und „Protagoras" (Grundriß d. Gesch. d. griech. Philos. S. 135). — „Aber eine reifere Erwägung ließ ihn in der Folge die Sokratischen Lehren vielfach beschränken und näher bestimmen" (Philos. d. Griech. II. 879). — „Schon im „Meno" räumt er ein, daß neben dem Wissen auch die richtige Vorstellung zur Tugend bewegen könne, und in der „Republik" erkennt er in dieser unvollkommenen, auf Gewöhnung und richtigen Vorstellungen beruhenden Tugend die unentbehrliche Vorstufe der höheren, auf wissenschaftliche Erkenntnis gegründeten" (Grundriß d. G. d. gr. Ph. S. 135). — „Er überzeugte sich, daß neben der vollendeten Tugend, welche sich freilich nur auf's Wissen gründen lasse, die unwissenschaftliche der gewöhnlichen Menschen doch auch ihren Wert habe, daß nur jene auf Unterricht, diese auf Übung beruhe, und daß diese gewohnheitsmäßige Tugend der höheren als ihre unerläßliche Vorstufe vorangehe. Er achtete auf die Verschiedenheit der sittlichen Anlage, und er konnte dieser ihren Einfluß auf die Gestaltung der Sittlichkeit in den einzelnen nicht absprechen. Er lernte endlich die Unterscheidung mehrerer Tugenden mit der Sokratischen Lehre von der Einheit der Tugend vereinigen, indem er in den besonderen Tugenden nur die verschiedenen Seiten eines Verhältnisses erkannte, welches als Ganzes betrachtet die Tugend ist" (Philos. d. Griech. II. 880).

In demselben Sinne heißt es bei G o m p e r z über den Platonischen „Gorgias": „Auch sonst trägt das Gespräch mehrfach die Merkzeichen einer Ü b e r g a n g s e p o c h e und entbehrt auch nicht der für eine solche charakteristischen Widersprüche. Gegen Gorgias wird nahe am Eingang des Dialogs die Sokratische

Doctrin verwertet: „Wer das Gute weiß, der tut es auch.“ Hat also der Lehrer der Rhetorik seinem Schüler das richtige Wissen von Recht und Unrecht mitgeteilt, so ist ein Mißbrauch der Redekunst für ungerechte Zwecke nicht mehr möglich. Gar wenig stimmt dazu, was wir an einer späteren Stelle lesen: „Unmöglich ist es auf andere Weise“ (anders als durch Bestrafung), „von Ungerechtigkeit befreit zu werden.“ Wie nun — so fragt man sich— wenn jener Schüler bereits mit Ungerechtigkeit behaftet war? Wie kann da die bloße Belehrung seine Seele von Ungerechtigkeit befreien? Und die eben angeführte Äußerung steht nicht vereinzelt da. Auf Züchtigung und Strafe als die vornehmsten Läuterungs- und Erziehungsmittel wird fortwährend das größte Gewicht gelegt. Auch von tiefverderbten, ja selbst von unheilbar verderbten Seelen ist vielfach die Rede, während doch der Sokratismus als alleinigen Quell des Übeltuns und als alleinige Heilmittel die Zurechtweisung und Belehrung kennt — eine Theorie, mit der sich übrigens die Praxis der Kyniker und Kyrenäiker, soweit wir sie kennen, in Übereinstimmung befindet. Im „Gorgias“ hingegen und in späteren Werken erkennt es Platon mittelbar und ausdrücklich an, daß der Wille auch durch solche Antriebe bestimmt wird, die nicht der (richtigen oder mangelhaften) Einsicht entstammen. Der böse Wille tritt ganz und gar wie ein selbständiger Faktor auf, wie eine Krankheit, die der Heilung, oder ein Geschwür, das der Exstirpation bedarf. Der Sokratische Intellectualismus beginnt einer volleren Ansicht von der Menschennatur zu weichen, die schließlich in die Lehre von den drei Seelenteilen münden wird. Daneben werden freilich Sätze von der Art jenes: „Niemand fehlt freiwillig“ von Platon festgehalten; aber sie nehmen allmählich die Bedeutung dessen an, was unsere Kulturhistoriker „Überbleibsel“ nennen. Platon läßt sie unangefochten bestehen, aber er unterhöhlt mehr und mehr die Basis ihres Bestandes“ (Griechische Denker, II. 285).

So hätten wir also zu unterscheiden zwischen dem Platonischen Sokrates des „Laches“, „Charmides“, „Protagoras“ mit

seinem noch ungebrochenen Glauben an die unbedingte Lehrbarkeit der Tugend und dem Platonischen Sokrates der späteren Schriften, wie er sich vom „Gorgias“ an zur Einsicht in die bedingte Lehrbarkeit der Tugend allmählich durchgerungen habe. Hinter beiden sollte Platon stecken, jedoch mit dem weiteren Unterschiede, daß sein früherer Sokrates eine im wesentlichen getreue Kopie des geschichtlichen Sokrates darstellte, während sein späterer Sokrates im ganzen lauter spezifisch Platonische Gedanken zum Ausdruck brächte und daher zur Beurteilung des vom geschichtlichen Sokrates in der Tugendlehre eingenommenen Standpunktes nicht mehr herangezogen werden dürfte.

Nach meiner Auffassung gibt es in Wirklichkeit keinen derartigen gegensätzlichen Sokrates in den Platonischen Schriften. Diese Unterscheidung ist durchaus erkünstelt; was zu ihr die entscheidende Veranlassung gegeben hat und zu geben fortfährt, ist wiederum nichts andres als das unglückselige Bedürfnis, den Platonischen Sokrates mit dem vermeintlich in erster Linie maßgebenden Aristotelischen wenigstens teilweise, da es sich im ganzen nicht durchführen läßt, in Übereinstimmung zu erblicken.

Daß ein gewisser Schein zu Gunsten jener Unterscheidung, besonders bei isolierter Betrachtung einzelner Äußerungen des Platonischen Sokrates der früheren Schriften, vorhanden ist, wurde schon hervorgehoben. Aber auch sonst sieht es tatsächlich so aus, als ob der Platonische Sokrates anfänglich noch ganz an der unbedingten Tugendlehrbarkeit festhielte, hierauf daran zu zweifeln begänne und sich nun allmählich zur Einsicht in die bedingte Tugendlehrbarkeit hindurchdialektisierte. Doch das ist eben Schein, beabsichtigter Schein, der dem Zwecke dient, die Sokratische Unterredungskunst, wie Platon sie ausbildete, das eine Mal nach ihrer negativen, elenktisch-mäeutischen Seite, das andre Mal nach ihrer positiven, erklärend-dialektischen Seite zu breitester Anschauung zu bringen. Ohne dieses methodologische Beiwerk, neben dem der eigentliche Lehrgehalt oft beinahe verschwindet, würden sich alle mit der

Tugendlehre spezieller befassenden Platonischen Gespräche bequem in ein einziges zusammenziehen lassen. Die Überwucherung des Lehrgehaltes durch die dialektische Methodik ist so stark, daß dadurch nicht nur die Geduld des Lesers auf eine harte Probe gestellt, sondern vor allem auch die Erfassung des Gedankens, auf den uns Platon hinlavieren möchte, sehr erschwert wird. Wie dieser zweite Umstand von jeher eine Quelle für allerlei Mißverständnisse war, so teilt er sich auch mit dem unkritischen Vertrauen zu Aristoteles in die Schuld, daß die Einheitlichkeit der Tugendlehre des Platonischen Sokrates noch immer verkannt wird. Am bezeichnendsten wird das Gesagte durch die von Lewes angestimmten Jammerklagen illustriert, der damit gewiß einer großen Gemeinde von enttäuschten, aber ihre Enttäuschung verheimlichenden Platonlesern das befreiende Wort aus dem Herzen gesprochen hat. Nachdem Lewes, wie er in seiner „Geschichte der Philosophie" gesteht, jeden Platonischen Dialog gelesen — „eine äußerst langweilige Arbeit" — und alles mögliche getan hatte, zu einem bestimmten Verständnis ihrer Absicht zu gelangen, sei er zu dem Schlusse gekommen, daß Platon seine Gedanken niemals systematisch geordnet, sondern sich im Skeptizismus freien Spielraum gegönnt hätte und aus Mangel einer eigenen festen Überzeugung in jeder Erörterung bald auf diese, bald auf jene Seite getreten wäre; er widerspreche heute dem, was er gestern gesagt habe, und sei damit zufrieden, die Schwäche eines Gegners bloßzustellen; kaum eine Meinung werde von ihm in allen seinen Werken festgehalten; selbst die Sokratische Ansicht, Tugend sei identisch mit Wissen, Laster also mit Unwissenheit und deswegen unwillkürlich, habe er in seinem Alter verwerfen gelernt (I. 337, 333).

Alle diese Vorwürfe fallen, wenn sie mit solcher Schärfe formuliert werden, auf den Angreifer zurück. Besonders kann kein Vorwurf ungerechter sein, als daß Platon aus Mangel an eigenen festen Überzeugungen mit den Ansichten wechsle, wie es ihm Laune oder Skeptizismus gerade eingeben sollten. Das ist allerdings wahr, daß seine Überzeugungen nicht an der

Oberfläche treiben, weil er eben mit seinen dialektischen Schwimm- und Taucherkünsten die Absicht verfolgt, die Leser zu zwingen, sich mit ihm an der Hebungsarbeit des für wahr Erkannten aus dem Meere durcheinanderwogender Meinungen und Zweifel selbsttätig zu beteiligen. Was Gomperz über die Abzweckung des „Protagoras" bemerkt, gilt mehr oder weniger von allen Platonischen Gesprächen: „Neben und zugleich mit der dialektischen Überlegenheit des Sokrates soll . . . die innere Verkettung seines Systems zur Geltung, das heißt dem Eingeweihten zu deutlicherer Anschauung, dem Uneingeweihten aber dadurch nahe gebracht werden, daß er die vereinzelten und bruchstückartig zerstreuten Lehrsätze sachgemäß zu gliedern und in ihren natürlichen Zusammenhang einzuordnen angeregt und angeleitet wird. In diesem Betracht erinnert der „Protagoras" einigermaßen an jene einst beliebte Schulübung, deren Gegenstand carmina fracta waren, das heißt absichtlich versetzte Versstücke, die es metrisch einzurenken galt, oder an die Aufgabe, welche ein architektonisches Trümmerwerk demjenigen stellt, der den durcheinander gewirrten Baugliedern ihre ursprüngliche Lage wiederzugeben trachtet" (Griech. Denker II. 261).

Platon besitzt von Anfang an einen gewissen Grundstock von Überzeugungen, den er sich im wesentlichen zeitlebens bewahrt hat. Dazu gehört vor allem auch die Überzeugung von der bedingten Tugendlehrbarkeit. Als Leitgedanke, der nur aus methodologischen Rücksichten unausgesprochen bleibt, liegt diese Überzeugung schon jenen frühesten Gesprächen, worin noch ganz unbedenklich an der unbedingten Tugendlehrbarkeit festgehalten werden soll, überall zu Grunde. Diese Gespräche dienen gerade dem Zwecke, den Boden für die Aufstellung der richtigen Ansicht durch den kritischen Nachweis der Unhaltbarkeit der entgegenstehenden einseitigen Ansichten von der unbedingten Lehrbarkeit und von der unbedingten Nichtlehrbarkeit der Tugend vorbereiten zu helfen.

Dem entsprechend ist es im „Protagoras" der Sophist dieses Namens und nicht Sokrates, der als Anwalt der unbe-

dingten Tugendlehrbarkeit eingeführt wird. Sokrates ist es vielmehr, der diese Ansicht zu bestreiten sucht, indem er sich scheinbar ganz auf den Standpunkt der absoluten Nichtlehrbarkeit der Tugend stellt. Der Dialog endet mit dem Resultat, daß unter dem Zwange der Gründe und Gegengründe Protagoras sich in die Rolle des Sokrates, Sokrates sich in die Rolle des Protagoras hineingetrieben erblicken muß. Jetzt möchte Sokrates glauben, daß die Gerechtigkeit, die Besonnenheit, die Tapferkeit Wissen und nichts als Wissen wäre, was die völlige Lehrbarkeit der Tugend zur Folge hätte. Für Protagoras hingegen hat es das Aussehen, als ob die Tugend für alles andre eher als für Wissen zu halten wäre, was ihre Nichtlehrbarkeit zur Folge hätte. Schließlich meint Sokrates, um Klarheit in die Sache zu bringen, sei es wohl am besten, so vorzugehen, daß man vor allem untersuche, worin denn eigentlich das, was Tugend heiße, bestehe, um dann erst die Prüfung der Frage nach ihrer Lehrbarkeit oder Nichtlehrbarkeit wieder aufzunehmen.

Auf das gleiche Endergebnis wie der „Protagoras" kommen auch die Gespräche „Laches" und „Charmides" hinaus. Im „Laches" dreht sich das Wechselgespräch um die Frage, was Tapferkeit sei. Nachdem man davon ausgegangen war, daß die Tapferkeit ein Teil der Tugend sei, scheint sich absurderweise zu ergeben, daß die Tapferkeit allein schon die ganze Tugend ausmache, woraus die Notwendigkeit folgt, zuerst zu untersuchen, was die Tugend überhaupt sei. Ebenso muß in Ermangelung der erforderlichen Klarheit über diese Vorfrage im „Charmides" die Untersuchung, was Besonnenheit sei, unerledigt bleiben.

Müssen wir deshalb annehmen, daß Platon selbst zur Zeit der Abfassung des „Laches", „Charmides", „Protagoras" noch nicht im Besitze einer festen Überzeugung darüber, worin die Tugend bestehe, gewesen sei? Auf diesen Einfall ist nicht einmal Lewes gekommen. Die Frage ist nur, ob wir mit Fug und Recht als diese Überzeugung, wie allgemein und auch von Lewes geglaubt wird, die Gleichsetzung von Tugend und Wissen

im Sinne des Aristotelischen Sokrates anzusehen haben. Gegen diese Auffassung spricht aber eben aufs deutlichste der Umstand, daß Platon seinen Sokrates gerade wegen des Unbefriedigenden der Tugendwissenslehre und der aus ihr folgenden unbedingten Tugendlehrbarkeit auf die Notwendigkeit einer gründlichen Erörterung dessen, worin die Tugend bestehe, immer und immer wieder hinweisen läßt. Besonders die so nachdrücklich erhobene Forderung dieser Erörterung am Schlusse des „Protagoras" ist nur dann am Platze und wird in der ihr beigemessenen Wichtigkeit überhaupt erst dann verständlich, wenn dem Verfasser eine andre, ihn besser als die Tugendwissenslehre befriedigende Tugendlehre bereits klar vor Augen steht. Und weil dabei an den Glauben an ein Angeborensein der Tugend mit daraus folgender unbedingter Nichtlehrbarkeit derselben nicht zu denken ist, so bleibt als einzig noch vorhandene Möglichkeit nur die Überzeugung von der bedingten Tugendlehrbarkeit samt allen zugehörigen Voraussetzungen und Konsequenzen übrig.

Damit glaube ich nunmehr ans Licht gesetzt zu haben, daß dem Aristotelischen Sokrates mit seiner unbedingten Tugendlehrbarkeit gegenüber sowohl der Xenophontische Sokrates als auch der Sokrates der früheren Platonischen Gespräche im Ernste nur die bedingte Tugendlehrbarkeit im Auge haben können. An welchen Sokrates, ob an den Aristotelischen oder an den Platonisch-Xenophontischen wir uns zu halten haben, um über den vom geschichtlichen Sokrates in der Tugendlehre eingenommenen Standpunkt ins reine zu kommen, kann unter solchen Umständen wohl nicht mehr zweifelhaft sein. Ich vermag wenigstens, bevor ich es nicht höre, eine derartige Glaubensseligkeit in Bezug auf die Aristotelischen Angaben nicht für möglich zu halten, die so weit sich verstiege, um als kritisches Axiom zu verkünden, daß der Platonisch-Xenophontische Sokrates dort, wo ihm der Aristotelische Sokrates widerspricht, nur seinen Urhebern persönlich zuzurechnende Gedanken vorgebracht hätte und deshalb für die Kenntnis der Lehre des geschichtlichen Sokrates nicht herangezogen werden dürfte.

Mit meiner Auffassung harmoniert vortrefflich die sonst unbegreifliche Tatsache, die man dem Aristoteles zuliebe freilich ebenfalls ins Gegenteil zu verkehren sucht, daß wir nämlich bei keinem einzigen der näheren und entfernteren Anhänger des Sokrates auf die unbedingte Tugendlehrbarkeit stoßen. Wenigstens einer seiner Anhänger hätte sich gewiß zur spezialistischen Befassung mit dem Tugendwissensdogma aufgelegt fühlen müssen, falls der Aristotelische Sokrates wirklich der echte Sokrates wäre. Statt dessen zeigt eine genauere Prüfung der vorhandenen Zeugnisse, daß gleich Xenophon und Platon auch die übrigen Sokratiker ausnahmslos auf dem Standpunkte der bedingten Tugendlehrbarkeit stehen. Ich sage, eine genauere Prüfung zeige das, weil nämlich eine flüchtige und durch Aristoteles voreingenommene Prüfung, geradeso wie beim Xenophontischen und Platonischen Sokrates, besonders bei Antisthenes die Tugendwissenslehre in getreuester Nachprägung angetroffen haben will. Diese Geschichtslüge hat einen Anwalt von Ruf erst jüngst wieder in Gomperz gefunden, bei dem es heißt: „Wir haben von des Antisthenes treuer Hingebung an die Lehren seines Meisters gesprochen. In der Tat ist das Grundgerüste seiner Ethik mit jenem der Sokratischen identisch. Die Lehrbarkeit der Tugend, die Unverlierbarkeit dieser „unentreißbaren Waffe", ihre Wesensgleichheit mit der Einsicht, ihre Zulänglichkeit zur Beglückung der Menschen (nur unter der Voraussetzung, daß sie sich mit „sokratischer Kraft" zu paaren wisse) all das ist ebensowohl Antisthenische als Sokratische Lehre" (Griech. Denker, II. 122).

Allerdings lesen wir bei Diogenes Laërtius, Antisthenes habe die Tugend für „lehrbar" gehalten (VI. 10 u. 105). Liegt aber in diesem Ausdrucke schon, daß er sie für unbedingt lehrbar im Sinne des Aristotelischen Sokrates gehalten haben müsse? Warum soll damit nicht mindestens ebensogut im Sinne des gewöhnlichen Sprachgebrauches bedingte Tugendlehrbarkeit gemeint sein können? Absolute Tugendlehrbarkeit hat Wesensgleichheit der Tugend mit der Einsicht zur nothwendigen Voraussetzung. Auf Grund welcher Belegstelle soll sich Antisthenes

ausdrücklich zur Tugendwissenslehre bekannt haben? Eine solche Belegstelle, auf die man mit Anstand sich berufen könnte, findet sich nirgends. Wohl aber hat uns derselbe Diogenes Laërtius von den Lieblingssätzen des Antisthenes auch die folgenden überliefert (VI. 11): Die Tugend genüge zur Glückseligkeit, wozu es nur der sokratischen Kraft bedürfe, und die Tugend sei Sache der Tat und bedürfe nicht vieler Worte und Lehren.

Was bedeutet das andres, als daß zur Tugend die bloße Einsicht noch lange nicht genüge? Worauf es dabei nach Antisthenes vielmehr vor allem ankommt, ist die „sokratische Kraft“, mit der, wie wir sehen, Gomperz so wenig etwas Rechtes anzufangen weiß, daß er auf sie in seiner Verlegenheit nur zwischen Klammern zu sprechen kommen mag. Demgemäß ist die Tugend nur insofern und soweit lehrbar, als die „sokratische Kraft“ mit der gewonnenen Einsicht sich verbindet. Hieran soll es aber den meisten fehlen, was zur Folge habe, daß den wenigen Weisen stets der große Haufe unverbesserlicher Toren gegenüberstehen werde. So lautet die echte Antisthenische Lehre.

Während der Widerspruch, der darin liegt, daß die Tugend einerseits unbedingt lehrbar, andererseits ohne die „sokratische Kraft“ nicht möglich sein soll. in der Gomperz'schen Darstellung, gerade weil er hier so unverhüllt erscheint, dem in der Sache unorientierten Leser leicht entgeht, tritt er dagegen in der vertuschungsbeflissenen Zeller'schen Darstellung um so handgreiflicher zutage.

In seinem „Grundriß der Geschichte der griechischen Philosophie“ sagt Zeller (S. 103): „Die Tugend selbst wird mit Sokrates auf die Weisheit oder die Einsicht zurückgeführt, und daher auch ihre Einheit und Lehrbarkeit behauptet; mit der Einsicht fällt aber hier die Willensstärke, mit der Belehrung die sittliche Übung zusammen“ Etwas ausführlicher heißt es in der „Philosophie der Griechen“ (II. 312—314): „Die Tugend, antwortet Antisthenes mit Sokrates . . . ., besteht in der Weisheit oder Einsicht: die Vernunft ist das einzige, was dem Leben

Wert gibt; und er schließt hieraus mit seinem Lehrer, ... daß die Tugend durch Belehrung hervorgebracht werde .... Worin aber freilich die richtige Einsicht bestehe, wußten die Cyniker nicht genauer anzugeben .... Nur so viel sehen wir, daß die Einsicht dem Antisthenes und seiner Schule mit der richtigen Beschaffenheit des Willens, der Stärke, Selbstbeherrschung und Rechtschaffenheit durchaus zusammenfällt, was auf die Sokratische Lehre von der Einheit der Tugend und des Wissens zurückführt. So verstehen sie auch unter dem Erlernen der Tugend mehr die sittliche Übung, als die wissenschaftliche Forschung: die Platonisch-Aristotelische Unterscheidung der gewohnheitsmäßigen und der philosophischen, der ethischen und der dianoëtischen Tugend würden sie nicht anerkannt, und auf die Frage des Meno, ob die Tugend durch Übung oder durch Unterricht entstehe, würden sie geantwortet haben, der beste Unterricht sei eben die Übung."

Das Widerspruchsvolle dieser Darstellung liegt auf der Hand. Danach bestünde die Tugend ganz in der „Einsicht" und wäre infolgedessen lehrbar, und zwar unbedingt lehrbar im Sinne des Aristotelischen Sokrates, zugleich fiele aber die Einsicht mit der richtigen Willensbeschaffenheit „durchaus" zusammen, was wieder das Erlernen der Tugend mehr durch „Übung" als durch „Unterricht" zur Folge hätte.

Was soll denn das überhaupt heißen, die Einsicht falle mit der richtigen Willensbeschaffenheit „durchaus" zusammen? Entweder es besteht der zwischen Einsicht und Willensbeschaffenheit, zwischen Logischem und Alogischem, von Zeller selbst sonst festgehaltene Unterschied, und dann hat es keinen Sinn, von einem Durchauszusammenfallen der beiden zu sprechen; oder sie fallen wirklich durchaus zusammen, und dann hat die Unterscheidung zwischen beiden keinen Sinn. Daß etwa Antisthenes selbst zwischen Einsicht und Willen nicht zu unterscheiden verstanden haben sollte, dafür findet sich nicht einmal bei Aristoteles ein Anhaltspunkt. Wenn aber das Durchauszusammenfallen von Einsicht und Willen nichts anderes als ihr Durchauszusammenwirken zur „richtigen" Willensbeschaffenheit und

somit zur Tugend bedeuten sollte, dann hätte Anthistenes auf solche Weise ja nur den wahren Sachverhalt angegeben, auf Grund dessen er eben auch die verlehrte Platonisch-Aristotelische Unterscheidung der gewohnheitsmäßigen und der philosophischen, der ethischen und der dianoëtischen Tugend nicht anerkannt haben würde.

Wo findet sich ferner eine Antisthenische Äußerung, aus der sich ergäbe, daß die Stärke, die Selbstbeherrschung und Rechtschaffenheit, kurz die „sokratische Kraft" durch „Belehrung" im Sinne des Aristotelischen Sokrates hervorgebracht würde? Nirgends! Andererseits gilt Zeller wiederum zu, Antisthenes hätte für den besten Unterricht die „Übung" gehalten, dieselbe Übung, von der doch Aristoteles erklärt, daß aus ihr im Gegensatze zu der aus der Belehrung entstehenden dianoëtischen Tugend die ethische Tugend entstünde (Nikom. Ethik, II. 1).

Welch unsicheres Hin- und Herreden, wobei abwechselnd ein Satz den andern mehr oder weniger aufhebt! Und das alles aus gar keinem andern Grunde, als weil Zeller in seinem blinden Vertrauen zu Aristoteles sich und uns den Antisthenes um jeden Preis als Bekenner der Tugendwissenslehre einreden möchte. Findet sich ja doch bei Aristoteles außer den auf Sokrates bezüglichen Angaben noch die folgende, von der Zeller meint, daß sie wohl auf die Cyniker gehe: „Deshalb sagten einige — [d. h. noch andere außer Sokrates] —, daß alle Tugenden Einsichten seien" (Nikom. Ethik, VI. 13). Und Aristoteles ist ja unfehlbar!

Daß hieran wirklich nur der in kleinem Kreise noch immer gepflegte Glaube an die Unfehlbarkeit des Aristoteles schuld ist, geht daraus hervor, daß Zeller dort, wo ihm, wie bei der stoischen Tugendlehre, dieser Glaube nicht mehr in die Quere kommt, auf einmal ganz richtig zu urteilen versteht. Seiner Auffassung der Antisthenischen Tugendlehre gemäß möchte man nämlich erwarten, daß er auch die Stoiker hinsichtlich ihrer Tugendlehre als Sokratiker striktester Observanz, die von Platon und Aristoteles nichts hätten lernen wollen, hinstellen würde. So heißt es bei Lewes, der diesen Irrtum wirklich begangen

hat: „Zeno dachte mit Sokrates, Tugend wäre das Wissen des Guten und Laster nichts als Irrtum. War das Gute zu wissen gleich dem Streben darnach und seiner Verwirklichung, dann war die Aufgabe des Lehrers leicht gefaßt. Er hatte die Natur des menschlichen Erkennens zu erklären, ebenso die Verhältnisse des Menschen zum Universum.“ Von der ethischen Formel der Stoiker, „naturgemäß zu leben“, meint er, ihre eigentümliche Tendenz lasse sich nicht mißverstehen: „sie will alles auf Vernunft zurückführen .... Sie macht die Logik zur Regel des Lebens und nimmt an, daß es im menschlichen Geiste nichts gibt, was nicht in die Schranken der Logik zurückgeführt werden könne, nimmt also an, daß der Mensch ganz Intelligenz ist. Daraus folgt, daß alles, was einer rein intellektuellen Existenz im Wege steht, als gefährlich ausgemerzt werden muß .... Seine Sinne sind passiv, seine Vernunft ist aktiv ... Hier haben wir die Philosophie der Cyniker, etwas gereinigt, aber im Grunde dieselbe“ (Gesch. d. Philos. I. 476, 482). Rein wörtlich genommen, scheint freilich auch Diogenes Laërtius nichts anderes wie Lewes zu sagen, wenn es bei ihm heißt, die Stoiker hätten die Tugend für „lehrbar“ gehalten (VII. 91) und gemeint, die Laster stammten aus der Unwissenheit in Bezug auf dieselben Angelegenheiten, in deren Kenntnis die Tugenden bestünden (VII. 93). Von diesem Scheine hat sich nun Zeller im vorliegenden Falle nicht blenden lassen.

In ganz allgemeiner Form findet sich die Gleichsetzung des stoischen Tugendbegriffes mit der „richtig beschaffenen Vernunft“ zwar auch bei Zeller, wogegen jedoch bei ihm deswegen nichts einzuwenden ist, weil er sofort die Erläuterung folgen läßt, näher enthalte die Tugend zwei Elemente, ein theoretisches und ein praktisches (Philos. d. Griech. IV. 235). Die erste Bedingung der Tugend seien richtige Ansichten über das, was zu tun und zu lassen ist, und deshalb werde sie als ein Wissen, die Untugend als Unwissenheit bezeichnet. Aber mit diesem Wissen dächten sich die Stoiker die Geistes- und Willensstärke so unmittelbar verbunden, daß das Wesen der Tugend ebensogut auch in ihr gefunden werden könne (Grundriß

d. Gesch. d. griech. Philos. S. 213). Die Tugend erscheine daher „als eine solche Verknüpfung des Praktischen mit dem Theoretischen, wonach das Handeln zwar durchaus auf die wissenschaftliche Erkenntnis gegründet ist, umgekehrt aber diese am sittlichen Handeln ihr Ziel findet, sie ist mit einem Wort die auf vernünftiger Einsicht beruhende Willenskraft. Auch diese Bestimmung darf aber nicht so verstanden werden, als ob das sittliche Wissen dem Wollen voranginge und erst nachträglich auf dasselbe bezogen würde, oder als ob umgekehrt der Wille sich des Wissens nur als eines Hilfsmittels bediente. Für die Stoiker sind beide nicht bloß unzertrennlich, sondern ein und dasselbe: die Tugend läßt sich nicht ohne Wissenschaft, die Wissenschaft nicht ohne Tugend denken; die eine wie die andere ist die richtige Beschaffenheit der Seele, oder besser, die richtig beschaffene Seele selbst, die Vernunft, welche so ist, wie sie sein soll; die Tugend kann daher gleich gut als Wissenschaft und als Geistesstärke bezeichnet, und welches von diesen zwei Elementen das ursprünglichere ist, kann auf diesem Standpunkte gar nicht gefragt werden" (Philos. d. Griech, IV. 237).

Diese völlig zutreffende Zeller'sche Charakteristik des Grundgedankens der stoischen Tugendlehre muß jedermann, sobald er sich die Quellen durch die Autorität des Aristoteles nicht trüben läßt, auf den Grundgedanken der Tugendlehre sowohl des Xenophontischen und Platonischen Sokrates als des Antisthenes und Aristoteles in ganz gleichem Maße anwendbar finden. Mit diesem Grundgedanken ist aber einzig und allein die bedingte, nie und nimmer die unbedingte Lehrbarkeit der Tugend vereinbar.

Zu den Sokratikern pflegt man auch Isokrates zu zählen, von dem Zeller angibt, daß er eine Einwirkung von Sokrates erfahren haben müsse, „deren Spuren sich in seinen Schriften noch erkennen lassen" (Philos. d. Griech. II. 234), ohne freilich im geringsten anzudeuten, was wir für solche sokratische Spuren anzusehen hätten. Soviel ist gewiß, daß sich bei Isokrates nicht nur keine Spur wirklicher oder scheinbarer Hineigung zur Tugendwissenslehre, sondern vielmehr das unumwundenste Be-

kenntnis zu der von mir als die echte erwiesenen Sokratischen Tugendlehre anzutreffen ist. Gewissen „Sophisten modernsten Schlages“ gegenüber „mit ihren neuesten schwindelhaften Versprechungen eines die Schüler zum Handeln befähigenden und durch diese Art Wissen die Glückseligkeit herbeiführenden Tugendunterrichtes“, hebt er in eindringlichster Weise hervor, daß die Gerechtigkeit nicht lehrbar sei, und daß es seiner Meinung nach überhaupt keine solche Kunst gebe, die den von Natur zur Tugend wenig Veranlagten Besonnenheit und Gerechtigkeit einpflanzen könnte (Rede gegen die Sophisten). Ebenso eindrücklich betont er aber auch die bedingte Lehrbarkeit der Tugend, wie folgende, in mehrfacher Hinsicht echten sokratischen Geist atmende Stelle ergibt: „Und glaube nicht, daß die Sorgfalt zwar in den anderen Dingen nützlich sei, aber darauf, daß wir besser und verständiger werden, keinen Einfluß habe, noch verdamme die Menschen zu einem so großen Mißgeschicke, daß wir zwar Kunstgriffe erfunden haben, womit wir das Temperament der Tiere zähmen und veredeln, aber uns selbst durch nichts zur Tugend helfen können, sondern halte die Überzeugung fest, daß Bildung [durch andere] und [eigene] Sorgfalt unserer Natur aufhelfen kann, schließe dich den Verständigsten in deiner Umgebung an und berufe die unter den anderen, die du kannst, zu dir, und denke nicht, daß du einen von den Dichtern oder Sophisten, die in gutem Rufe stehen, unversucht lassen dürfest, sondern werde der einen Zuhörer und der anderen Schüler und mache dich zum Richter derjenigen, die mehr als du sind; denn durch diese Übungen wirst du schnell ein solcher Mann werden, wie wir annahmen, daß der sein müsse, der ein rechter Herrscher sein und den Staat gebührend verwalten wolle. Die meiste Aufmunterung aber wirst du in dir selbst finden, wenn du es für schimpflich hältst, daß die Schlechteren den Besseren gebieten und die Unverständigeren den Verständigeren befehlen; denn je mehr du den Unverstand der anderen verachten wirst, desto mehr wirst du deinen eigenen Verstand üben“ (An Nikokles, nach A. H. Christians Übersetzung).

Zugleich ersehen wir daraus, daß es nicht erst, wie Zeller meint, eines Aristoteles zur „vollständigeren“ Verbesserung der in der Tugendwissenslehre liegenden Einseitigkeit bedurfte (Philos. d. Griech. II. 142), sondern daß ihm hierin schon Isokrates vorangegangen war. Wir sehen ferner, daß Isokrates die Tugendwissenslehre als eine sophistische Ausgeburt allerjüngsten Datums behandelt. Schon dieser Umstand spricht dagegen, daß Isokrates den Sokrates zu den Tugendwissensschwindlern gezählt oder in ihm gar den Urheber dieses Schwindels erblickt haben könnte. Dagegen spricht noch deutlicher, daß Isokrates nirgends die geringste diesbezüglich auf Sokrates zu deutende Anspielung einfließen läßt. Endlich spricht dagegen alles, was uns über das zwischen beiden Männern bestandene freundschaftliche Verhältnis überliefert ist.

Wer waren nun die von Isokrates so temperamentvoll gehaßten, zeitgenössischen, aber offenbar erst nach dem Tode des Sokrates hervorgegangenen Tugendwissenssophisten. Da er keine Namen nennt, sind wir auf Vermutungen angewiesen, und da wird man, wenn man die sämtlichen hier in Frage kommenden Stellen in Betracht zieht, vor allem an Antisthenes denken müssen. Auf niemand paßt so gut als auf Antisthenes die Isokratische Polemik gegen jene Leute, die über dem Breittreten von solchen Sätzen Greise geworden seien, wie daß Tapferkeit Weisheit und Gerechtigkeit ein und dasselbe wären, daß wir nichts davon von Natur besäßen und daß es nur eine Wissenschaft von allen diesen Dingen gäbe (Rede auf Helena). Wenn wir hinzunehmen, daß auch Xenophon es in erster Linie auf Antisthenes abgesehen zu haben scheint, wenn er gegen die Behauptungen gewisser „Philosophen“ polemisiert, wie daß niemals der Gerechte ungerecht, noch der Besonnene übermütig, noch sonst in einer Sache, die Gegenstand des Lernens ist, derjenige, der sie gelernt hat, jemals wieder unwissend werden dürfte (Memorabil. I. 2, 19), so legt uns das noch einmal die Frage nahe, ob am Ende, wenn schon nicht Sokrates, so doch Antisthenes sich trotz allem zur Tugendwissenslehre bekannt haben möchte. Der weder für Isokrates und Xenophon noch

gegen Antisthenes voreingenommenen Kritik stellen sich jedoch diese Ausfälle ebenso als absichtliche Mißverständnisse dar, wie das bei Aristoteles contra Sokrates der Fall ist. Isoliert betrachtet, bringen die beanstandeten Sätze freilich den Eindruck von Tugendwissensparadoxien um so leichter hervor, als die wenigsten am guten Glauben und an der Verläßlichkeit der Berichterstatter, wenn sie Isokrates und Xenophon heißen, zweifeln oder gar versuchen mögen, dem Angegriffenen, da er nur ein Kyniker ist, durch Berücksichtigung seiner gesamten Lehre gerecht zu werden. In Wahrheit hat Antisthenes bei jenen Sätzen nicht den ihm von seinen mißgünstigen Kritikern unterstellten Begriff der gebrechlichen Alltagstugend, sondern gleich dem Xenophontischen und Platonischen Sokrates, den Begriff der alle Einzeltugenden in höchster und harmonischer Ausbildung umfassenden vollendeten Weisheit im Auge gehabt, demgemäß sein Idealweiser in solcher Vollkommenheit gedacht ist, daß die Möglichkeit eines Rückfalles in Untugend als ausgeschlossen gilt. Das ist aber eben ein Ideal, das Tugendideal.

Während wir überhaupt bei keinem einzigen griechischen Philosophen den im Ernste gehegten naiven Glauben an eine unbedingte Lehrbarkeit der Tugend antreffen, können wir allerdings die Erscheinung, daß man diesen Glauben dem sokratischen Kreise angehörigen Denkern in die Schuhe zu schieben versucht, bis auf Euripides zurückverfolgen. So scheint mir folgende Stelle aus dem „Hippolyt“ zunächst nichts andres als eine Verwahrung gegen eine solche perfide Unterstellung, sei es in des Dichterphilosophen eigenem Namen, sei es im Namen des unverfälschten Sokratismus, zu enthalten (V. 353 f.): „Besonders in langen nächtlichen Stunden dachte ich schon oft darüber nach, auf welche Weise der Menschen Leben so in Unordnung gekommen ist. Und sie scheinen mir nicht ihrer Einsicht gemäß das Schlechtere zu tun, da ja die meisten bei gesundem Verstande sind, sondern hier gilt diese Erwägung: Wir wissen und erkennen das Rechte, aber wir bringen es nicht zur Ausführung, die einen aus Trägheit, die anderen, weil sie dem Schönen irgend eine andere Lust vorziehen“. Wie käme Eu-

ripides sonst dazu, die Alltagswahrheit, daß die Kenntnis einer Sittenregel noch nicht genügt, um das ihr entsprechende Handeln nach sich zu ziehen, in einem Tone vorzutragen, als ob es sich um eine ganz neue Entdeckung handeln würde? In der Tat fehlt es bei ihm nicht an Stellen, die, wenn man schon darauf ausgeht, sich im Sinne der Tugendwissenslehre deuten lassen; so heißt es in den „Schutzflehenden" (V. 885 f.): „Denn falls die Erziehung nicht schlecht ist, erzeugt sie die sittliche Scheu, und jeder Mann, der sich im Guten übte, schämt sich, ein Bösewicht genannt zu werden. Edle Männlichkeit ist also etwas Lehrbares, wenn anders das kleine Kind im Sprechen und im Auffassen dessen, wovon es noch keine Kenntnis besitzt, unterrichtet werden kann. Was jemand gelernt hat, dessen pflegt er eingedenk zu sein bis ins Greisenalter. Erzieht also eure Kinder gut!" Desto nachdrücklicher hebt er aber anderwärts wieder die entscheidende Wichtigkeit der natürlichen Veranlagung hervor, und das in einer Weise, die nicht nur keinen Zweifel an seiner Überzeugung von der bedingten Lehrbarkeit der Tugend aufkommen läßt, sondern zugleich auch die Vermutung rechtfertigt, daß er damit allen Versuchen, ihn als Verkünder unbedingter Tugendlehrbarkeit hinzustellen, begegnen will, wie z. B in der „Hekabe" (V. 567 f.): „Wenn ein schlechtes Land, das den göttlichen Segen genießt, gute Halme trägt, ein gutes aber, das entbehren muß, was zum Gedeihen nötig ist, schlechte Frucht gewährt, so ist daran nichts Wunderbares. Von den Menschen hingegen kann der (geborene) Bösewicht nur in Schlechtigkeit verharren, während der (geborene) edle Charakter sich nicht nur gleich bleibt und auch im Unglück seine Natur unverdorben bewahrt, sondern immer die Sittlichkeit hochhält. Was bringt wohl diesen Unterschied hervor, die Eltern oder die Erziehung? Immerhin wird eine richtig geleitete Erziehung auch die Tugend lehren. Denn wer diese Schule gut bestanden hat, kennt das Gemeine, weil er die Regel für alles Edle inne hat. Doch das sind Dinge, auf die der Geist vergebens zielt". Abgesehen davon, daß hier der Erziehung die sekundäre Rolle zugewiesen ist, wird noch dem

Zweifel an der Möglichkeit einer richtigen Erfüllung auch nur dieser Rolle am Schlusse Ausdruck verliehen, womit Euripides wohl die Seltenheit tüchtiger Erzieher, sowie die Schwierigkeit sie ausfindig zu machen, andeuten wollte. Jedenfalls ist und bleibt in seinen Augen das Entscheidende die natürliche Veranlagung, weshalb alles, wie er in den „Herakliden“ (V. 297 f.) sagt, auf die Abstammung von tugendhaften Eltern ankommt: „Es gibt kein schöneres Geschick für Kinder, als von einem Vater, der ein edler Charakter von Geburt und Erziehung ist, abzustammen und sich mit solchen Charakteren zu verheiraten“.

Es fehlte im Altertum jedenfalls auch nicht an solchen sokratischen Gesprächen, als deren Thema die bedingte Tugendlehrbarkeit schon im Titel erschien, worauf die unbeachtete, weil bisher nicht zu erklärende Tatsache hinweist, daß unter den Titeln der den Sokratikern Kriton und Simon untergeschobenen Gespräche zwei vorkommen, von denen der eine „Daß nicht das Lernen die Guten macht“, der andere „Von der Nichtlehrbarkeit der Tugend“ lautet. Angenommen, daß sogar der ganze Simon eine erdichtete Person wäre, so würde doch der Fälscher niemals auf den Gedanken verfallen sein, einem Sokratiker den Gedanken von der Nichtlehrbarkeit der Tugend zu unterstellen, wenn wirklich der Gedanke von der unbedingten Tugendlehrbarkeit sokratischen Ursprunges und Gemeingut der orthodoxen Sokratiker gewesen wäre.

Das alles weist wohl mit ziemlicher Sicherheit darauf hin, daß auch Sokrates selbst schon lange vor Aristoteles mit den gleichen Unterstellungen wie seine Anhänger heimgesucht worden sein wird; aber derjenige, der sie in ihrer ganzen Schärfe formuliert und ihnen kraft seiner Autorität bei der späteren Nachwelt das Ansehen einer über jeden Zweifel erhabenen geschichtlichen Wahrheit verliehen hat, ist doch erst Aristoteles gewesen.

3.
Der Charakterzüchtungsgedanke.

Wie tief Sokrates von der Überzeugung, daß es keine unbedingte, sondern nur eine im letzten Grunde von den Charakteranlagen bedingte Tugendlehrbarkeit gibt, geht am unzweideutigsten aus seinem Eintreten für den Charakterzüchtigungsgedanken hervor. Aller Wahrscheinlichkeit nach ist überhaupt Sokrates derjenige gewesen, der diesen der populären Reflexion längst von spartanischen Einrichtungen, sowie von Dichtern wie Theognis her vertrauten Gedanken in die Philosophie als systematische Lebensweisheit eingeführt hat. So klagt Theognis (nach G. Thudichums Übersetzung):

Widder und Esel zur Zucht wohl suchen wir, Kyrnos, und Rosse
Edel uns aus, und man will, daß sie mit Guten sich nur
Immer begehn; doch zu freien die niedrige Tochter des Niedern,
Grämt ein Guter sich nicht, bringt sie ihm Geldes genug;
Auch kein Weib mehr sträubt sich des Niedrigen Gattin zu werden,
Ist er begütert, sie zieht Reichen dem Edelen vor.
Geld ist's was sie verehren. Aus niedrigem freiet der Gute,
Niedrer aus edlem Geschlecht. Güter vermengten das Blut.

Der Charakterzüchtungsgedanke und der Gedanke der bedingten Tugendlehrbarkeit sind insofern unzertrennlich voneinander, als der erste den zweiten zur unumgänglichen Voraussetzung hat. Das umgekehrte Verhältnis, daß der zweite Gedanke den ersten zur notwendigen Folge haben müßte, gilt jedoch nicht, wie schon die geringe Zahl von Philosophen zeigt, die den Charakterzüchtungsgedanken bisher in nähere Erwägung gezogen haben. Von den wenigen modernen Philosophen gehören außer Dühring noch Laas und besonders Riehl hieher.

Laas sagt: „Je besser die Rasse im ganzen wird, um so aussichtsvoller die Körperkonstitution der folgenden Generation. Je mehr die Menschen ihre Gesundheit in acht nehmen und für die Kräftigung derselben Sorge tragen, je mehr schwäch-

liche und kränkliche Personen der Kindererzeugung sich enthalten, je mehr die wissenschaftliche Einsicht in die Bedingungen eines gesunden Nachwuchses und der Wille, dieser Einsicht zu folgen, zunimmt, und beide zusammen gewisse lyrisch-romantische, aber gefährliche Sentiments niederhalten: um so sicherer wird das Lebensglück der folgenden Generation fundiert sein. Es darf vielleicht bemerkt werden, daß die positivistische Ethik in diesen Gedankenläufen mit der idealistischen, soweit sie platonisch ist, insoferne zusammentrifft, als auch Platon im Zeugungsakt ausschließlich die Gesundheit und Kräftigkeit des Kindes berücksichtigt wünschte" (Idealistische und positivist, Ethik, S. 362).

Riehl sagt: „Die Naturbeschaffenheit eines Menschen setzt sich also aus angebornen Gattungscharakteren, aus angebornen individuellen Eigenschaften und erworbenen zusammen, zu welchen letzteren vor allen die geistigen Fähigkeiten des Menschen zählen, die, wie wir gesehen haben, aus dem sozialen Leben hervorgehen. Nur die angebornen individuellen Eigenschaften und die erworbenen sind einer Veränderung durch die Erziehung fähig und zwar die ersten mit Hilfe der zweiten. Daß überhaupt ein Einfluß der erworbenen Fähigkeiten auf die angebornen stattfinden muß, ergibt sich schon daraus, daß im psychischen Leben noch in höherem Grade als im rein organischen jede Wirkung eine wechselseitige ist. Durch Andersverteilung der angebornen Bestandteile des individuellen Charakters, Steigerung der einen Fähigkeit durch Übung und Gebrauch, Schwächung einer andern durch Nichtgebrauch wird ein neues physisches Gleichgewicht hergestellt, ein neuer Charakter geschaffen, in welchem erworbene Eigenschaften mit angebornen verschmolzen sind. . . . . Es soll indes nicht geleugnet werden, daß die Umprägung des angebornen individuellen Charakters immer nur eine sehr unvollständige und begrenzte sein kann. Während die angebornen Fähigheiten tief in der Organisation wurzeln, weil sie aller Wahrscheinlichkeit nach aus der Beschaffenheit des Keimplasmas hervorgehen, also in der

ununterbrochenen Folge der Keimzellen von Generation zur Generation überliefert werden, müssen die erworbenen erst noch Wurzel fassen. Die beste Erziehung wird fehlschlagen, wenn sie auf schlechte Charakteranlagen, Schwäche des Willens, Unlenkbarkeit des Geistes, verkehrte Neigungen trifft. Dennoch eröffnet sich für die praktische Vernunft des Menschen auch aus dieser anscheinend unlösbaren Schwierigkeit ein Ausweg, auf welchen schon Plato hingewiesen hat. Der Gedanke, den Plato in seiner Stsatslehre ausführt, und auf welchen ich hier anspiele, wird, wie ich überzeugt bin, von seinem unpraktischen Nebenwerke befreit dereinst seine Verwirklichung finden, einfach deshalb, weil er ebenso wichtig als wahr ist. Wenn der menschliche Verstand in die Naturgesetze der Komposition des Charakters hinreichend eingedrungen sein wird, so wird es sich auch der Wille des Menschen nicht länger versagen, nach Maßgabe der gewonnenen Einsicht die Entstehung der Charaktere zu leiten. Mit Beschämung wird dann der Mensch auf die Kunst und Sorgfalt zurückblicken, die er seit alter Zeit auf die Verbesserung seiner Rassentiere verwendet, der Veredelung seines Geschlechtes aber so lange verweigert hat. Er wird erkennen, daß es viel weniger darauf ankommt, die Menschen gut zu machen, als gute Menschen zu schaffen. Die Kunst der Charakterbildung, die von diesem Prinzipe ausgeht, wird sich zur gegenwärtigan Kunst der Erziehung verhalten, wie sich die Therapie, die eine entstandene Krankheit zu heilen sucht, zur Hygiene verhält, die ihrer Entstehung vorbeugt“ (Der philosophische Kritizismus, II, 2. 274).

Wie diese Stellen außerdem zeigen, erblicken Laas und Riehl in der Forderung der Charakterzüchtung keinen ursprünglich sokratischen, sondern einen spezifisch platonischen Gedanken. In dieser Hinsicht stehen eben beide durchaus im Banne der herkömmlichen von Aristoleles abhängigen Auffassung der Sokratischen Tugendlehre. Wenn Sokrates sich zur Tugendwissenslehre und demgemäß zur unbedingten Tugendlehrbarkeit bekannt haben sollte, wie hätte er auch da auf den Charakterzüchtungsgedanken verfallen können? Andererseits

pflegt, wie schon bemerkt wurde, bei Philosophen die Einsicht in die bedingte Tugendlehrbarkeit nur ausnahmsweise mit dem Charakterzüchtungsgedanken verbunden zu sein. Sokrates könnte daher immerhin trotz jener Einsicht diesem Gedanken so fern wie die Mehrzahl der anderen Philosophen gestanden sein. In seinem Falle spricht aber dagegen die auffallende Erscheinung, daß es lauter Sokratiker sind, bei denen wir den Charakterzüchtungsgedanken in mehr oder weniger ausgeprägter Form antreffen, während wir bei den übrigen griechischen Philosophen, sowohl den gleichzeitig mit Sokrates lebenden als den vor- und nachsokratischen, danach vergebens Umschau halten. Außer bei Platon und dem ihn hierin folgenden Aristoteles finden wir ihn noch, wie wir sahen, bei Euripides, sowie andeutungsweise auch bei Antisthenes, von dem wir wissen, daß er dem Heirats- und Kindererzeugungsthema eine eigene Schrift gewidmet und den Ausspruch getan hatte, daß sich der Weise nur mit Weibern von den edelsten Anlagen verheiraten werde (Diogenes Laertius, VI. 15 u. 11). Das wäre doch ein wunderlicher Zufall, daß einander sonst so entgegengesetzte und sich offen befehdende Philosophennaturen ganz selbständig auf einen und denselben in der Geschichte der Philosophie keine häufige und dazu eine mehr komische als ernste Rolle spielenden Gedanken gekommen sein sollten, während sich unter der Annahme gemeinsamen Schöpfens aus sokratischer Quelle alles auf die einfachste und befriedigendste Weise erklärt.

Was viele abhalten mag, meiner Auffassung beizupflichten, ist der allerdings einer Erklärung bedürftige Umstand, daß wir beim Xenophontischen Sokrates den Charakterzüchtungsgedanken vermissen. Hierin liegt wohl auch die Ursache, daß dieser Gedanke bisher immer für spezifisch platonisch gehalten wurde. Wie viele Sokratische Gedanken vermissen wir jedoch nicht bei Xenophon, die sich bei Platon finden und umgekehrt! Nach meiner Ansicht wird Xenophon, ein vorsichtiger Sokratiker, wie er war, den Charakterzüchtungsgedanken an sich für ganz vernünftig, aber für leider praktisch

unausführbar gehalten haben, weshalb er ihn lieber vollständig unterdrückte, um so alles zu vermeiden, was ihn in den Ruf eines sokratischen Utopisten zu bringen vermocht hätte. Mit welchen Spässen ist nicht Dühring gerade auch dieser Sache wegen von Engels bedient worden! Soviel ist ja gewiß, daß jeder umfangreichere Charakterzüchtungsversuch unter den gegenwärtigen Verhältnissen mit der Fortschaffung ungeheurer Schwierigkeiten zu rechnen hätte und wohl in aller Zukunft zu rechnen haben wird. Daß der Charakterzüchtungsgedanke „dereinst“ seine Verwirklichung einfach deshalb finden werde, weil er ebenso wichtig als wahr sei, daran werden mit Riehl wohl nur die wenigsten glauben mögen. Hingegen stimmt es ganz ausgezeichnet zur energischen Denkernatur des Sokrates, einen als wahr und wichtig erkannten Gedanken ohne peinliche Rüchsichtnahme auf dessen praktische Durchführbarkeit verkündet zu haben.

4.

Die Forderung der Selbsterkenntnis.

Daß Sokrates sich mit der einfachen Feststellung der jedermann leicht zugänglichen Tatsache der bedingten Tugendlehrbarkeit nicht begnügt, vielmehr über die Art urd das Gewicht der hier in Frage kommenden Verhältnisse keine bloß oberflächlich herumtastende, sondern eine von wissenschaftlichen Gesichtspunkten getragene, in die Tiefe strebende Rechenschaft sich zu geben versucht hat, dafür sprechen schon auf das klarste die bisher betrachteten Seiten seiner Tugendlehre.

Ein weiteres hieher gehöriges Zeugnis von hoher Bedeutung, zu dessen richtiger Würdigung allerdings nötig ist, sich nicht nur vom Glauben an die Echtheit der Tungendwissenslehre, sondern auch an die Echtheit der sogenannten Begriffsphilosophie des Sokrates befreit zu haben, liegt in der berühmten Sokratischen Forderung der Selbsterkenntnis.

Im Rahmen der Tugendwissenslehre allein, also ohne Verquickung mit der Begriffsphilosophie, könnte diese Forderung folgerichtigerweise nur die Aufgabe bedeuten, sich auf sein theoretisches Wissen in sittlichen Dingen, auf dessen Haltbarkeit und Gründiichkeit zu prüfen, um dann die entdeckten Lücken durch verläßliche Kenntnisse auszufüllen. In Verquickung mit der Begriffsphilosophie nimmt diese Interpretation die Form an, worin wir ihr bei Zeller begegnen. Da der leitende Gedanke für Sokrates, heißt es bei Zeller, die Reform des sittlichen Lebens durch wahres Wissen sei, bilde daher die Frage nach den Bedingungen des Wissens die Grundfrage für ihn, die er mit dem Satze beantworte: „Daß man über keinen Gegenstand etwas aussagen könne, solange man nicht seinen Begriff, sein allgemeines, in sich gleichbleibendes Wesen kennt, daß daher alles Wissen von der Feststellung der Begriffe ausgehen müsse“ (Grundriß der Gesch. d. griech. Philos. S. 90). Da also Sokrates nur das begriffliche Wissen als ein wahres anerkenne, so ergebe sich hieraus die Forderung, alles vermeintliche Wissen darauf zu untersuchen, ob es dieser Idee des Wissens entspreche. „Immer“ beziehe sich die Selbstprüfung zunächst aufs Wissen, weil eben damit das richtige Handeln von selbst gegeben sei (Philos. der Griechen, II. 117).

Die Falschheit dieser Interpretation im strengen Sinne der ersten Form ergibt sich aus der nachgewiesenen Unechtheit der Tugendwissenslehre. Noch falscher ist sie in der heute landläufigen zweiten Form geraten, da es sich, wofür der Beweis im nächsten Abschnitte geliefert werden soll, bezüglich der sogenannten Begriffsphilosophie des Sokrates geradeso um eine auf Aristoteles zurückzuführende Unterschiebung wie im Falle der Tugendwissenslehre handelt.

Die Forderung der Selbsterkenntnis hat für den unverfälschten Sokrates keinen andern als den gewöhnlichen Sinn, den jeder unverschult Denkende dabei im Auge hat. In diesem gemeinverständlichen Sinne enthält die Forderung allerdings auch die Prüfung auf die Zuverlässigkeit und die Ausdehnung unseres vermeintlich sicheren und zureichenden Wissens. Was

sie noch außerdem enthält, wollen wir uns von Balthasar Gracians „Hand-Orakel und Kunst der Weltklugheit“ (übersetzt von Schopenhauer) sagen lassen (Nr. 89): „Kenntnis seiner selbst, an Sinnesart, an Geist, an Urteil, an Neigungen. Keiner kann Herr über sich sein, wenn er sich nicht zuvor begriffen hat. Spiegel gibt es für das Antlitz, aber keine für die Seele. Daher sei ein solcher das verständige Nachdenken über sich. Allenfalls vergesse man sein äußeres Bild, aber erhalte sich das innere gegenwärtig, um es zu verbessern zu vervollkommnen. Man lerne die Kräfte seines Verstandes und seine Feinheit zu Unternehmungen kennen, man untersuche seine Tapferkeit zum Einlassen in Händel, man ergründe seine ganze Tiefe und wäge seine sämtlichen Fähigkeiten zu allem.“ .

Nicht anders versteht der Xenophontische Sokrates, worin wir insofern ein getreues Echo des echten Sokrates erkennen dürfen, das „Erkenne dich selbst“, wenn er zu Euthydemos sagt (Memorabil. IV. 2, 25.): „Glaubst du, schon der kenne sich selbst, der nur seinen Namen weiß oder derjenige, der es den Pferdeverkäufern nachmacht, die das Pferd, das sie kennen lernen möchten, nicht eher zu kennen glauben, bevor sie es nicht genau untersucht haben, ob es folgsam oder widerspenstig, stark oder schwach, schnell oder langsam, und wie es sonst hinsichtlich der für die Brauchbarkeit eines Pferdes in Betracht kommenden Vorzüge und Mängel beschaffen sei, der also, nachdem er sich hinsichtlich seiner Brauchbarkeit als Mensch genau untersucht hat, mit seinen starken und schwachen Seiten bekannt ist.

Zugleich ergibt sich hieraus, daß es die angeborenen Fähigkeiten, die persönlichen Anlagen und Talente, Hineigungen und Abneigungen sind, worauf in erster Linie die von Sokrates so wichtig erachtete Selbstprüfung gerichtet sein soll, und erst in zweiter Linie die jeweilig vorhandene Summe erworbener theoretischer Kenntnisse.

Je nach der Ausdehnung nun, in der diese Prüfung betrieben wird, muß im einzelnen Falle die Selbsterkenntnis ober-

flächlicher oder gründlicher ausfallen. Bloß als sogenannte Gewissenserforschung, wenn auch methodisch, angestellt, wie sie schon von Pythagoras empfohlen worden sein soll und von seinen Schülern sicherlich geübt wurde (vgl. hierüber Lecky, Sittengeschichte Europas, I. 223 ff.), vermag uns die Selbstprüfung in der Erkenntnis des eigenen Wesens wohl in die Breite, nie aber in die Tiefe zu führen. Um in die Tiefe vorzudringen, geht es ohne genauere psychologische Analysen sowohl des eigenen als auch des fremden Geistens nicht ab:

Willst du dich selber erkennen, so sieh, wie die andern es treiben,
Willst du die andern versteh'n, blick' in dein eigenes Herz. (Schiller.)

Und je gründlicher dabei verfahren wird, desto weniger wird man sich dann der Auseinandersetzung mit allerlei Weltanschauungsfragen erwehren können, deren Erledigung wieder hauptsächlich davon abhängt, ob man vom radikal atheistischen, vom radikal theistischen oder von irgend einem dazwischen liegenden Standpunkte ausgeht.

Allerdings gewinnt die so verstandene Forderung der Selbsterkenntnis ein so schwieriges und gelehrtes Aussehen, daß manche, wie z. B. auch Goethe, mit Bevorzugung einer populär einfachen Auslegung den vernünftigeren Weg einzuschlagen glauben, und zwar mit Recht, wenn sie sich dabei auf die zahlreichen theologisierend verlehrten Versuche, mit der wissenschaftlichen Auslegung Ernst machen zu wollen, berufen. Der älteste erhaltene Versuch dieser Art ist der pseudoplatonische „Alkibiades I.“ Eine neuere Musterleistung, die noch viel zerfahrener geraten ist, stellt das „Γνῶθι σεαυτόν [Erkenne dich selbst] sive Ethica“ betitelte Werk von Arnold Geulincx dar. Daß auch die Gegenwart solchen Ausbrütungen günstig ist, zeigt das 1893 erschienene Geschreibsel: „Der Führer im Geistigen oder Grundriß zu einem Katechismus der Selbsterkenntnis. Aus den einzig authentischen Quellen geschöpft und mit Hilfe eines Brahminen zusammengestellt von Satya Kama Schaivya (Sucher der Weisheit) und übersetzt von Franz Hartmann.“

Verlehrter Aberwitz der bezeichneten Sorte muß es gewesen sein, was Goethe zum Bekenntnis veranlaßte, es sei ihm von jeher die große und so bedeutend klingende Aufgabe: Erkenne dich selbst immer verdächtig vorgekommen, „als eine List geheim verbündeter Priester, die den Menschen durch unerreichbare Forderungen verwirren und von der Tätigkeit gegen die Außenwelt zu einer innern falschen Beschaulichkeit verleiten wollten. Der Mensch kennt nur sich selbst, insofern er die Welt kennt, die er nur in sich und sich nur in ihr gewahr wird. Jeder neue Gegenstand, wohl beschaut, schließt ein neues Organ in uns auf" (Werke—Cotta—XL. 444 f.). Die ursprüngliche Bedeutung des „Erkenne dich selbst" sei eine ganz andere gewesen. Jedenfalls dürfe es nicht im „asketischen Sinne" ausgelegt werden: „Es ist keineswegs die Heautognosie unserer modernen Hypochondristen, Humoristen nnd Heautontimorumenen damit gemeint; sondern es heißt ganz einfach: Gib einigermaßen acht auf dich selbst, nimm Notiz von dir selbst, damit du gewahr werdest, wie du zu deinesgleichen und der Welt zu stehen kommst. Hiezu bedarf es keiner psychologischen Quälereien; jeder tüchtige Mensch weiß und erfährt, was es heißen soll; es ist ein guter Rat, der einem jeden praktisch zum größten Vorteil gereicht" (Werke, III. 225). Kurz ausgedrückt, ist die ursprüngliche Bedeutung nach Goethe diese: „Wie kann man sich selbst kennen? Durch Betrachten niemals, wohl aber durch Handeln. Versuche deine Pflicht zu tun, und du weißt gleich, was an dir ist" (Werke, III. 151).

Das ist ausgemacht, daß das rein psychologisierende Betrachten allein zur Selbsterkenntnis unzureichend ist. Aber auch mit dem ebenso leicht zu erteilenden als schwer zu befolgenden Rate, allzeit pflichtgemäß zu handeln, reicht man allein gleichfalls nicht aus. Erst aus dem Zusammenwirken beider, der psychologischen Ergründung und der praktischen Erprobung seiner selbst, vermag die nähere Erkenntnis unserer eigenen und indirekt auch der fremden Persönlichkeit hervorzugehen. In Wirklichkeit sind beide Prüfungsweisen überhaupt unzertrennlich und gingen auch bei Goethe selbst Hand in

Hand. Denn, worauf alles hinauskommt, das ist die Kunst, das bisherige Handeln richtig zu zergliedern und zu deuten, um dann der richtigen Deutung gemäß das weitere Handeln einzurichten: eine große Kunst, worin wie in anderen Künsten ohne ein gewisses angeborenes Talent nichts Hervorragenderes geleistet werden kann. Wo ein solches Talent vorhanden ist, aber schon von der Schulbank her auf Abwege geleitet wird, da kommen dann jene von Goethe mit so viel Verachtung behandelten psychologischen Quälereien zu stande, denen er üb-übrigens selbst im Überdurchschnittsmaße unterlegen war. Dafür bietet seine Aufstellung des sogenannten Dämonischen, worauf er sich nicht wenig zugute tat, ein klassisches Beispiel dar. Da jedoch dieser zwar viel genannte Gegenstand trotzdem nicht vielen bekannt ist und die Befassung mit ihm zur Aufhellung des Sokratischen Dämonions manches beizutragen vermag, wollen wir ihn in Augenschein nehmen.

Was Goethe im 20. Buche von „Wahrheit und Dichtung“, wo sich die Hauptstelle bezüglich des Dämonischen findet, hierüber verlauten läßt, ist allerdings im ganzen genommen so verrückt geraten, daß man es mit dem einzigen von Dühring darauf angewendeten Worte „Gallimathias“ (Größen der mod. Lit. I. 184) abzutun sich versucht fühlen könnte. Wenn man jedoch andere von Dühring unberücksichtigte Auslassungen Goethes über das Dämonische mit in Betracht zieht, so verschwindet zwar nicht der ganze Gallimathias, aber es kommt immerhin so viel Sinn in die Sache, daß man erkennt, es handle sich hier um einen im Kerne gleichwohl gesunden und nur durch das daran herumgeheimnißte „orphische“ Beiwerk verpfuschten Gedanken.

Dahin gehört, außer den zu Eckermann gemachten Eröffnungen, besonders der Kommentar, womit Goethe die nachfolgende „Δαίμων, Dämon“ überschriebene Strophe begleitet hat, damit, wie er sagt, dasjenige, „was sich hier fast nur ahnen läßt, auch einem klaren Sinne gemäß und einer reinen Erkenntnis übergeben sei“:

Δαίμων, Dämon.

Wie an dem Tag, der dich der Welt verliehen,
Die Sonne stand zum Gruᶠe der Planeten,
Bist alsobald und fort und fort gediehen
Nach dem Gesetz wonach du angetreten.
So mußt du sein, dir kannst du nicht entfliehen,
So sagten schon Sibyllen, so Propheten;
Und keine Zeit und keine Macht zerstückelt
Geprägte Form, die lebend sich entwickelt.

Nach der Erläuterung bedeutet der „Dämon" hier „die notwendige, bei der Geburt unmittelbar ausgesprochene, begränzte Individualität der Person, das Charakteristische, wodurch sich der einzelne von jedem andern bei noch so großer Ähnlichkeit unterscheidet". „Dieses feste, zähe, dieses nur aus sich selbst zu entwickelnde Wesen, sagt Goethe weiter, kommt freilich in mancherlei Beziehungen, wodurch sein erster und ursprünglicher Charakter in seinen Wirkungen gehemmt, in seinen Neigungen gehindert wird, und was hier nun eintritt, nennt unsere Philosophie:

Τύχη, das Zufällige.

Die strenge Grenze doch umgeht gefällig
Ein Wandelndes, das mit und um uns wandelt;
Nicht einsam bleibst du, bildest dich gesellig,
Und handelst wohl so wie ein andrer handelt.
Im Leben ists bald hin- bald wiederfällig,
Es ist ein Tand und wird so durchgetandelt.
Schon hat sich still der Jahre Kreis geründet,
Die Lampe harrt der Flamme die entzündet.

Der Dämon freilich hält sich durch alles durch, und dieses ist denn die eigentliche Natur, der alte Adam und wie man es nennen mag, der, so oft auch ausgetrieben, immer wieder unbezwinglicher zurückkehrt. In diesem Sinne einer notwendig aufgestellten Individualität hat man einem jeden Menschen seinen Dämon zugeschrieben, der ihm gelegentlich ins Ohr raunt, was denn eigentlich zu tun sei, und so wählte Sokrates den Giftbecher, weil ihm ziemte zu sterben" (Werke, III. 341-344).

Bis hieher, wonach das „Dämonische“ mit der Summe der angeborenen Charaktereigenschaften identisch zu nehmen wäre, ist in der Tat alles einem klaren Sinne so ziemlich gemäß. Daß das „Dämonische“ in „Wahrheit und Dichtung“ nicht etwa als vom „Dämon“ der zitierten Verse verschieden aufzufassen sei, sondern daß hier nur ein Unterschied in der Bezeichnung vorliegt, darüber beseitigen jeden Zweifel Eckermanns Aufzeichnungen, wo Goethe in ganz übereinstimmendem Sinne bald vom „Dämonischen“ (Gespräche mit Goethe, II. 190, 205, 207, III. 166), bald vom „Dämon“ (III. 159), bald von „Dämonen“ (II. 62, III. 170, 185) spricht. Was Goethe zu diesem Gegenstande weiter bemerkt hat, ist freilich größtenteils einem klaren Sinne so ungemäß, daß es eine allzuweitläufige und schließlich für uns auch zwecklose Arbeit wäre, überall den gesunden Sinn vom halben und ganzen Unsinn genau zu scheiden. Das für uns wegen der Beziehung zum Dämonion des Sokrates Interessante liegt überhaupt nur in der gedanklichen Herkunft des Dämonischen Goethes.

Mit der Bemerkung, daß er diese Bezeichnung „nach dem Beispiel der Alten und derer, die etwas Ähnliches gewahrt hatten“ gewählt habe, hat uns Goethe selbst das eigentliche Zustandekommen seiner „Entdeckung“ verraten. Allerdings möchte er die Sache so darstellen, als ob es sich zwar um keine neue Entdeckung, aber doch um seine selbständige, erst auf Grund eigener Erfahrungen gewonnene Wiederentdeckung einer schon den Älteren und Alten nicht unbekannt gebliebenen geheimnisvollen Seite der menschlichen Natur handelte. Der wirkliche Hergang wird wohl kein anderer gewesen sein, als daß Goethe zunächst in alten und neueren Schriften allerlei auf Dämonen und Dämonisches Bezügliches gefunden hatte, und daß sich dann allmählich bei ihm das zusammengelesene Material sowohl untereinander als mit geweckten persönlichen Gedanken, Gefühlen und Einbildungen nach einem gewissen System zu assoziieren strebte, woraus schließlich schon dieses sehr gemischten Ursprunges wegen sein sich „nur in Widersprüchen manifestierendes und unter keinen Begriff, noch viel weniger

unter ein Wort zu fassendes" Dämonisches eigensten Schlages resultierte (Wahrheit und Dichtung, 20. Buch, Werke, XXII. 399).

Wie die verschiedenen Quellen, durch die Goethe zu seiner Entdeckung angeregt wurde, alle heißen mögen, das zu erforschen bleibe den hiezu berufeneren Fachgoethelogen überlassen. Soviel erkennt man jedoch auf den ersten Blick, daß wir als Hauptinspirator einen größtenteils aus platonischen und xenophontischen Reminiszenzen ziemlich willkürlich kombinierten Sokrates halten dürfen.

Wie im Platonischen Gastmahl alles Dämonische als ein Mittelding zwischen Göttlichem und Sterblichem geschildert wird, so erscheint in „Wahrheit und Dichtung" das Dämonische als etwas, was nicht göttlich und nicht menschlich, nicht teuflisch und nicht englisch sein soll (Werke, XXII. 399). Auch die Art, wie Goethe die künstlerische Produktivität mit dem Dämonischen in Beziehung bringt, hat unverkennbar sein Vorbild in der Platonischen Wahnsinnslehre des „Gastmahls" und des „Phädrus". So äußerte er sich zu Eckermann: „Jede Produktivität h ö c h s t e r A r t .... steht in niemandes Gewalt und ist über aller irdischen Macht erhaben..... Es ist dem Dämonischen verwandt, das übermächtig mit ihm tut, wie es beliebt, und dem er sich bewußtlos hingibt, während er glaubt, er handle aus eigenem Antriebe. — In der Poesie ist durchaus etwas Dämonisches, und zwar vorzüglich in der unbewußten, bei der aller Verstand und alle Vernunft zu kurz kommt, und die daher auch so über alle Begriffe wirkt. Desgleichen ist es in der Musik im höchsten Grade ..." (Gespräche mit Goethe, III. 166—II. 207). Und wie der Xenophontische Sokrates auf Grund seines Dämonions die ihn um Rat Fragenden in stets unfehlbarer Weise berät, so weiß Goethe dem „verstorbenen Großherzog", der eine „dämonische Natur" gewesen sein soll, nachzurühmen, daß ihm alles, was er auf dessen Rat unternommen habe, geglückt sei: „So daß ich in Fällen, wo mein Verstand und meine Vernunft nicht hinreichte, ihn nur zu fragen brauchte, was zu tun sei, wo er es dann instinktmäßig aussprach und ich immer im voraus eines guten Erfolgs gewiß

sein konnte". — „Dämonische Wesen solcher Art rechneten die Griechen unter die Halbgötter" — (Gespräche mit Goethe, II. 208 und 204).

Daß Goethe bei der Ausmalung seines Sokratesbildes nicht durchaus mit kritikloser Durcheinanderbenützung Platons und Xenophons verfuhr, dafür ist ein bemerkenswertes Zeugnis seine schon angeführte Kennzeichnung des Sokratischen Dämonions „im Sinne einer notwendig aufgestellten Individualität", wie sie jedem Menschen zukommen solle. Diese Auffassung ist zwar von der Platonischen nicht so weit entfernt als von der Xenophontischen, liegt aber jener doch nicht so ohne weiteres nahe, um bei Goethe an eine unvermittelte Ableitung aus derselben glauben zu lassen. Ungleich wahrscheinlicher ist die Annahme, daß er hier von anderweitigen, seine Auffassung enthaltenden Reminiszenzen geleitet worden ist, wobei ich Heraklits Ausspruch, daß der Charakter für den Menschen ein „Dämon" sei und ähnlich lautende Aussprüche der Alten im Auge habe. Jedenfalls hat er, wie immer er zu seinem psychologischen Aufhellungsversuch des Sokratischen Dämonions gekommen sein mag, einen für seine Zeit bewunderungswürdig offenen Blick an den Tag gelegt. Denn, wie wir sehen werden, ist das Sokratische Dämonion mit dem von Heraklit gemeinten „Dämon" zwar nicht völlig identisch, aber dessen Abkömmling sowohl dem Namen als der Sache nach.

Wir sehen also am Beispiele des Dämonischen, daß auch Goethe sich nicht begnügt hat, die Selbsterkenntnis in dem oberflächlichen Sinne, bloß einigermaßen auf sich acht zu geben, von sich Notiz zu nehmen, zu verstehen und zu handhaben, daß er vielmehr selbst einer psychologisch-metaphysischen Betrachtungsweise der eigenen Persönlichkeit in ungewöhnlichem Maße ergeben gewesen ist. Eine allseitige Erörterung des Dämonischen und anderer in dieses Gebiet einschlägiger Meinungen Goethes würde diesen Widerspruch zwischen Auslegung und Ausführung der Forderung der Selbsterkenntnis erst recht hervortreten lassen. Für unsern Zweck reicht jedoch das Angeführte aus. Daß Goethe seine Auslegung auch bei Sokrates ge-

funden haben wollte, von dem er sagt, er hätte den „sittlichen Menschen" zu sich berufen, „damit dieser ganz einfach einigermaßen über sich selbst aufgeklärt würde", obschon er die Grundzüge zum Dämonischen vom Platonischen und Xenophontischen Sokrates entlehnt hatte, ist ein weiterer Widerspruch, der seinen letzten Ursprung wohl im Glauben an die Geschichtslüge von der Tugendwissenslehre haben dürfte.

Welches Hindernis dieser Glaube für das Verständnis der vom echten Sokrates geforderten Selbsterkenntnis abzugeben vermag, läßt sich am besten bei jenen wenigen Autoren beobachten, die ihren eigenen Augen so viel trauten, um den richtigen Sachverhalt wenigstens zu ahnen, aber infolge der auf ihnen lastenden Autorität des Aristoteles über Ahnungen nicht hinausgelangten. So bemerkt Lewes ganz zutreffend, Sokrates habe die delphische Inschrift „Erkenne dich selbst" als „eine Ermahnung zum psychologischen und ethischen Studium" ausgelegt (Gesch. d. Philos. I. 526). Also nicht allein zum ethischen, sondern auch und zwar vor allem zum psychologischen Studium! Ähnlich heißt es bei Lange, das „Erkenne dich selbst" sei für Sokrates in doppelter Hinsicht zum Wegweiser in seiner philosophischen Laufbahn geworden: „Einmal im Anbau der Geisteswissenschaft statt der anscheinend fruchtlosen Naturwissenschaft; sodann aber in dem Prinzip, die sittliche Veredlung auf dem Wege der Erkenntnis zu erstreben" (Gesch. d. Materialismus, S. 50). Siebeck sagt: „Gleich den Sophisten verwirft er [Sokrates] ein Wissen ohne Beziehung auf das Handeln, hält aber im Gegensatz zu ihnen den Glauben an die Möglichkeit sicherer und fruchtbarer allgemeiner Erkenntnis fest, in der Überzeugung, daß für den Menschen allerdings bestimmte Normen seines Tuns und Lassens bestehen, deren Erkenntnis sonach erreichbar sein müsse. Das Mittel dazu sieht er wesentlich in der Selbsterkenntnis, deren Resultate ihm nicht blos individuelle Giltigkeit hatten; und zwar von da aus hauptsächlich in der richtigen Bestimmung des Verhältnisses zwischen Erkennen und Wollen ... Darum hat das Sokratische „Erkenne dich selbst" nicht blos ethische, sondern

zugleich psychologische Bedeutung" (Gesch. der Psychologie, I. Teil. 1. Abteilung, S. 164). Bezeichnend für das Schwanken des Sokratesbildes bei demselben Autor ist Siebecks an späterer Stelle des gleichen Werkes eingeflochtene Bemerkung: „Die Selbsterkenntnis hat bei Plato wie bei Sokrates ausschließlich ethische Bedeutung" (S. 257).

Die richtige Ahnung liegt bei diesen Autoren im Verständnis für die psychologische Bedeutung des Sokratischen „Erkenne Dich selbst" neben der ethischen. Worin jedoch die geforderten oder von Sokrates selbst vollbrachten psychologischen Leistungen im besondern bestehen sollen, darüber erfahren wir soviel wie nichts. Was wir wissen möchten, das ist eben in welchem Sinne und in welchem Ausmaße Sokrates die Psychologie der Selbsterkenntnis zu betreiben, die Geisteswissenschaft anzubauen, das Verhältnis zwischen Erkennen und Wollen zu bestimmen versucht habe. Dazu schweigen die Autoren, was sich wohl nur so erklären läßt, daß sie sich diese Fragen entweder gar nicht vorlegten oder doch nicht zu beantworten wußten, oder daß sie dafür hielten, es ließen sich hierüber, ohne sich auf das Feld kritisch nicht gerechtfertigter Vermutungen zu begeben, genauere Angaben heute überhaupt nicht mehr machen.

Das ist nun allerdings zuzugeben, daß sich in Anbetracht des mageren Quellenmaterials nicht mehr ausmachen läßt, wie weit und eindringlich Sokrates seine diesbezüglichen Untersuchungen geführt habe. Daß er sich aber in der Tat besonders mit die Psychologie des Charakters betreffenden Untersuchungen näher befaßt hat, und in welchem Geiste das geschehen ist, läßt ein von Aristoteles unbeeinflußtes Studium der Platonischen und Xenophontischen Schriften mit Sicherheit erkennen. Wir finden da, daß schon Sokrates sogar zu jenen damals wie heute so vielfach scheel angesehenen Ergebnissen gekommen war, die einen nur von den vorgeschrittensten modernen Forschern eingenommenen und nur unter ganz bestimmten wissenschaftlichen Voraussetzungen möglichen Standpunkt bedeuten. Der einzige Satz, daß niemand freiwillig fehle

oder böse sei, genügt, sobald er nicht mehr in der durch die Autorität des Aristoteles sanktionierten falschen Weise aufgefaßt wird, um uns sowohl über die allgemeine Richtung als über den positiven Gehalt der Sokratischen Lehre vom Charakter eine weite Aussicht zu eröffnen.

Die Falschheit der herkömmlichen Auffassung, wonach jenes Sätzchen, um mich auf Gomperz als ihren neuesten und berückendsten Verfechter zu berufen, den „bündigen Ausdruck der Überzeugung“ bilden soll, „daß jede moralische Verfehlung im Intellekt entspringt und auf einer Irrung des Verstandes beruht“, daß, mit anderen Worten „Mangel an Einsicht“ „die eine und einzige Quelle auch jeden moralischen Gebrechens“ sei (Griech. Denker II. 53), die ganze Falschheit dieser Auffassung brauche ich jetzt nicht mehr ausführlich zu begründen, da sie sich aus dem gelieferten Nachweise der Unechtheit der Tugendwissenslehre von selbst ergibt. Zwar darf man mit Gomperz in gewissem Sinne sagen, daß die drei Worte „Niemand fehlt freiwillig“ „den Kern des Sokratismus“ umschlössen, den Stamm bildeten, „den es nach abwärts in seine Wurzel, nach aufwärts in seine Verzweigungen zu verfolgen“ gelte, aber dann muß man diese Worte in der unverfälschten Bedeutung des Platonisch-Xenophontischen Sokrates nehmen.

Mangel an Einsicht ist für den echten Sokrates nur eine von den Quellen moralischer Gebrechen. Die in erster Linie wirksamen und in Betracht zu ziehenden Quellen des Bösen liegen für ihn ebenso wie für Aristoteles in den von Geburt her oder im späteren Leben eingepflanzten Antrieben schlechter Art, sowie im Mangel an den entsprechenden natürlichen und durch Erziehung gepflegten Antrieben edler Art. Das „Unfreiwillige“ der moralischen Fehltritte besteht darin, daß sie unter dem Zwange plötzlich hervorbrechender oder gewohnheitsmäßiger schlechter Antriebe wider besseres Wissen und den besten Willen des Betroffenen erfolgen. Niemand gibt sich selbst diese Antriebe, sondern wer darunter leidet, der hat sie entweder der Anlage nach schon aus dem Mutterschoße mitgebracht, oder sie wurden ihm, ohne daß er sich dagegen zu

wehren vermochte, durch das Milieu, worin er heranwuchs, eingeimpft.

So und nicht anders versteht Platon die Sache und hat sie von Anfang an so verstanden, wenn er sie auch aus Rücksicht auf die Form umständlich dialektischer Entwicklung seiner Gedanken nicht überall so klar und bündig wie in folgender Stelle des „Timäus“ zum Ausdruck gebracht hat: „Niemand ist nämlich freiwillig böse, sondern es ist eine gewisse üble Naturbeschaffenheit des Körpers und mangelhafte Erziehung, wodurch der Böse zum Bösen wird“. Als Beispiel zur speziellen Erläuteruug seiner Ansicht dient ihm die geschlechtliche Ausschweifung, deren Entwicklung ins Pathologische auf übermäßig sich absondernde Samenfeuchtigkeit zurückgeführt wird. Da nun eine solche materialistische Erklärung des Lasters ursprünglich niemals ein Produkt des dem Platon eigentümlichen spiritualistischen Geistesbodens sein kann, da ferner auch Xenophon an die Unfreiwilligkeit des Bösen glaubt (Kyrop. III. 1, 38) und die Tugendlehre seines Sokrates die gleiche Ansicht überall durchklingen läßt, so dürfen wir wohl mit Sicherheit annehmen, daß der Satz „Niemand fehlt freiwillig“ in dem von mir gekennzeichneten Sinne dem Gedankenschatze des echten Sokrates, von dem ihn beide Schüler mit verschiedener Lebendigkeit der Überzeugung entlehnten, angehört hat.

Was Aristoteles und seine Nachtreter gegen die Richtigkeit des Satzes einzuwenden haben, träfe diesen wohl in dem von ihnen willkürlich mißdeuteten, trifft ihn aber nicht in dem von Sokrates verstandenen Sinne. Wenn man dem Sokrates die Ansicht unterstellt, daß es nicht in unserer Macht liege, tugendhaft oder lasterhaft zu sein (Aristoteles, große Ethik I. 9 — Nikomach. Ethik III. 7 — Eudem. Ethik II. 7), so ist das etwas ganz anderes, als wenn es blos heißt, daß niemand freiwillig lasterhaft sei. Der echte Sokrates hat ja gar nicht gelehrt, daß auch niemand freiwillig tugendhaft sei. Ferner hat er, wie aus seiner Tugendlehre hervorgeht, nicht die Ansicht vertreten, daß es in niemands, sondern nur daß es

nicht in jedermanns Macht liege, tugendhaft oder lasterhaft zu werden und zu bleiben. Er hat auch nicht alle „Freiheit“ geleugnet, aber er versteht darunter kein übernatürliches uns angeborenes oder mit den Jahren angeflogen kommendes Vermögen einer absoluten Wahlwillkür zwischen zwei oder mehreren möglichen Handlungen, sondern die Selbstbeherrschung, d. h. die Beherrschung der schlechten Motive durch gute, die nur derjenige zu üben versteht, der, so tüchtig seine Charakteranlagen sein mögen, dazu erzogen worden ist und sich weiterhin selbst zu erziehen versteht (vgl. Memorabil. IV. 1, 3—5). Wenn es wirklich, wie Aristoteles meint, in unserer Macht gelegen sei, sittlich oder unsittlich zu sein, so kann man ihm entgegenhalten, was er sich übrigens selbst schon entgegenhielt, warum dann nicht jeder, wenn er nur wolle, tugendhafter als jeder andere werden könne. Er selbst hat darauf geantwortet, daß das aus dem gleichen Grunde nicht möglich sei, weshalb einer, der plötzlich seinem Körper alle erdenkliche Pflege zuwende, nunmehr nicht auch den allerbesten Körper bekommen müsse. Wie hier die Grundvoraussetzung die natürliche Anlage zu körperlicher Tüchtigkeit und Schönheit sei, so gelte das gleiche bezüglich der Tugend und ihrer natürlichen Anlagen (Große Ethik, I. 11). Demnach ist also schließlich auch für Aristoteles die Tugend nicht absolutermaßen, sondern nur unter der alles entscheidenden Bedingung entsprechender Naturanlagen in unserer Macht gelegen. Etwas andres, d. h. eine absolute Unfreiwilligkeit aller Tugend, hat auch der echte Sokrates nicht gelehrt. Wenn Sokrates meinte, daß niemand freiwillig böse sei, d. h. daß es nicht in jedermanns Macht gelegen sei, dem Zwange böser Antriebe zu widerstehen, so schließt das nicht die Bedeutung ein, daß ebenso niemand freiwillig gut sei, d. h. daß der zur Tugend gut Veranlagte deswegen allein schon tugendhaft werden müßte. Allerdings erkennt Sokrates eine gewisse unfreiwillig ausgeübte, jedoch in dieser Form unvollkommenene Tugend an. Aber weil ihm diese Art Tugend bloß die natürliche Vorstufe zur höheren, zur vollkommenen, zur freiwillig geübten Tugend, zur Tugend als Kunst darstellt, und

weil ihm ihre Unvollkommenheit eben mit ihrer Unfreiwilligkeit zusammenzuhängen scheint, deshalb kann er nicht genug darauf dringen, daß wir die Tugend soviel als möglich mit vollbewußter Überlegung der Nützlichkeit und Schädlichkeit aller in Betracht zu ziehenden Verhältnisse und einer auf möglichst eindringender Selbsterkenntnis beruhenden Selbstbeherrschung üben lernen sollen, worin eben in seinen Augen die freiwillige Sittlichkeit im Gegensatze zur unfreiwillig sich bildenden, instinktiv befolgten guten Sitte besteht. Insofern hat schon Hegel das Richtige gesehen, wenn er sagt, zur Zeit des Sokrates schlage im griechischen Volke die Sittlichkeit in Moralität um, und Sokrates stehe an der Spitze dieser Veränderung. Das Ethische sei nämlich entweder Sittlichkeit + Moralität oder Sittlichkeit allein. Die Athener vor Sokrates seien sittliche, vortreffliche Menschen, ohne zu wissen, daß sie es waren, gewesen, aber keine moralischen Menschen. Denn bei der Moral sei das Hauptmoment die Einsicht, die Absicht; sie sei mit Reflexion verbundene Sittlichkeit, weil sie wisse, daß dieses und nichts andres das Gute sei (Gesch. d. Philos. II. S. 71 f., 96 f., 46 f.)

III. Dämonion und Dämonien im Lichte der echten Sokratischen Tugendlehre.

Wie weit Sokrates für seine eigene Person davon entfernt war, sich in seinem Handeln immer und überall ausschließlich von dem, was man Verstand zu nennen pflegt, bestimmen und leiten zu lassen, das zeigt sein felsenfester Glaube an die Unfehlbarkeit seines Dämonions und die nie widerstrebende Folgsamkeit, womit er dessen Winken in kleinen wie in großen Dingen nachkam. So viel geht aus den bisherigen Erörterungen mit Sicherheit hervor, daß er unter dem Dämonion nur etwas Natürliches und wenn schon nicht psychologisch völlig Faßbares, so doch wenigstens Andeutbares verstanden haben kann, und daß wir dasselbe auf dem von Galaxidor, Montaigne, Dühring

eingeschlagenen Wege zu suchen haben. Es fragt sich daher, welche Seelenvorgänge sich dafür in Anspruch nehmen ließen.

Wenn die Sache schon damit, daß man sie auf einen allgemeinen Ausdruck bringt, genügendermaßen erledigt wäre, so wüßte ich zu ihrer Kennzeichnung in dieser Hinsicht nichts Besseres anzugeben, als was bei Dühring steht: daß es sich nämlich um „die instinktive Ergänzung zu den bewußten und rein nach klaren Vorstandesgesichtspunkten bemessenen Gründen" handle, um einen „dunklen Antrieb", der „gar nichts mit der individuellen Geschicklichkeit zu thun hat, sondern nur diejenigen unbewußten Motive betrifft, die sich nicht als gewöhnliche verstandesmäßige Gründe begreifen lassen."

Worüber wir von Dühring nichts erfahren und nicht einmal einen Hinweis empfangen, das sind spezielle Verhältnisse, unter denen jener dunkle Antrieb nicht nur überhaupt zur Wirkung kommen, sondern vor allem die wichtige Rolle eines Ergänzers der verstandesmäßigen Gründe erfolgreich zu spielen in die Lage kommen soll. Die Betrachtung eines einzigen einschlägigen Falles trägt hier meiner Meinung nach mehr zur Klärung bei, als eine allgemeine, obgleich zutreffende Kennzeichnung, von der man nicht ohne weiteres einsieht, auf welchen Tatsachen sie beruht. Der von mir zu diesem Zwecke ausgewählte Fall betrifft die Frage, ob Sokrates, vorausgesetzt, daß die ihm oft nachgesagte passive und aktive Päderastie Verleumdung ist, sich mit diesem Laster deswegen nicht befleckte, weil er im Kampfe mit päderastischen Gelüsten zeitlebens Sieger geblieben war, oder ob besonders seine den Verführungskünsten des Alkibiades gegenüber bewährte moralische Festigkeit einer anderen Erklärung fähig und bedürftig ist.

Daß die gemachte Voraussetzung der Wahrheit entspricht und somit die seit Aristoxenos, der bezeichnenderweise der Aristotelischen Schule angehört, gegen Sokrates auftauchenden Nachreden entweder auf boshaftem Klatsch oder auf falschen Schlüssen beruhen, scheint mir schon aus der einen Tatsache des Aristophanischen Schweigens über diesen Punkt unzweifelhaft hervorzugehen. Dieses Schweigen wiegt mehr, als ein von

sämtlichen Sokratikern unterfertigtes Sittenzeugnis bedeuten könnte.

Das schließt jedoch die Möglichkeit nicht aus, daß Sokrates mit mehr oder weniger heftigen päderastischen Anwandlungen zu ringen hatte; es ist das vielmehr von vornherein wahrscheinlich, sobald man erwägt, wie üppig im damaligen Griechenland die Päderastie von den gröbsten bis zu den sublimsten Formen florierte. Und wenn man vollends alles, was der Platonisch-Xenophontische Sokrates bezüglich dieses Punktes äußert und empfindet, als echt sokratisch hinnehmen soll, so kann man sich aufrichtigerweise der Annahme nicht erwehren, daß Sokrates eine stark päderastisch veranlagte Natur hatte, und daß es ihm infolge dessen nicht wenig Mühe gekostet haben muß, sich im Zaume der Tugend zu halten. Über diese Annahme vermag trotz aller Schönfärberei auch Zeller nicht hinwegzukommen. Einerseits soll nämlich Sokrates, der für Zeller im vorliegenden Falle kein anderer als der Platonisch-Xenophontische ist, eine solche Reinigung des päderastischen Verhältnisses verlangt haben, „durch welche sich der pathologische Begriff des Eros in den sittlichen der Freundschaft aufhebt“, andererseits soll sich doch wieder, so entschieden Sokrates auch hierin über alle Verdächtigungen erhaben sei, und so ironisch er selbst seine angebliche Verliebtheit behandle, in seinem Verhältnis zu schönen Jünglingen „ein sinnlich pathologisches Element wenigstens als Ausgangspunkt und unschuldige Unterlage geistiger Neigung“ nicht verkennen lassen (Philos. d. Griech. II. 165 f.—69).

Was sollen wir von einem Manne halten, der wie der Platonische Sokrates, nachdem er seine Augen an der Schönheit des Charmides geweidet hat, die Befangenheit eines bis über die Ohren Verliebten an den Tag legt und, als ihm eine zufällige Bewegung des Angebeteten einen Blick durch eine Öffnung des Mantels in das „Innere“ gewährt, nahe daran ist, darüber vor lauter Entzücken den Verstand zu verlieren? Denn in diesem Falle wird das Benehmen des Sokrates nicht etwa als ein ironisch erkünsteltes, sondern als ein durchaus ernst

empfundenes von Platon hingestellt. Was sollen wir von einem Manne halten, der wie der Xenophontische Sokrates bezüglich des päderastischen Liebesgenusses seinen Freunden, darunter auch dem Xenophon, die famose Anweisung erteilt, schönen und jugendfrischen Leuten, in die man sich tiefer verlieben könnte, auf alle Weise auszuweichen, im Falle hingegen, daß man seiner Leidenschaft nicht Herr zu bleiben die Kraft hätte, sich mit solchen reizlosen Individuen zu behelfen, an denen die Seele, so lange der Körper es nicht durchaus verlange, keinen Geschmack finde, die aber, sobald er es verlange, keine Schwierigkeiten machten (Memor. I. 3, 8 f.)? Müßten wir von einem solchen Manne nicht denken, daß er sich nur infolge besonders strammer Selbstbeherrschung vor Betätigung seiner päderastischen Gelüste zu bewahren vermochte? Fügt doch Xenophon ausdrücklich hinzu, Sokrates habe sich, was die Päderastie betrifft, von solcher Selbstbeherrschung erwiesen, daß ihm der Verzicht auf die Schönsten und Blühendsten leichter als anderen der Verzicht auf die Häßlichsten und Verblühtesten gefallen wäre (Memorabil. I, 3, 14). Auch Platon führt die allen Verlockungen des Alkibiades gegenüber betätigte Tugendfestigkeit des Sokrates auf dessen Besonnenheit und Tapferkeit, Vernünftigkeit und Standhaftigkeit, außerdem aber noch, und zwar in erster Linie, bemerkenswerterweise auf dessen „Natur“ zurück (Gastmahl, 35. Kap.).

Während also der Xenophontische Sokrates bloß aus Selbstbeherrschung kein Päderast ist, kommt beim Platonischen Sokrates noch ein zweiter Umstand hinzu, nämlich dessen von Platon sogenannte „Natur“, womit offenbar nichts anderes ausgedrückt werden soll, als daß Sokrates nicht schon päderastisch veranlagt gewesen war und so desto leichter seine späterhin erworbenen päderastischen Gelüste zu beherrschen vermochte.



Die wichtige Unterscheidung zwischen angeborener und erworbener Päderastie war den Gebildeten des sokratischen Zeitalters nicht weniger als uns Modernen geläufig, was ich für jene Leser bemerke, die dafür halten möchten, daß ich dem

Platon Gedanken leihe, die dieser infolge des damaligen Wissensstandes unmöglich gehabt haben könnte.

Um abnorme Geschlechtlichkeit würde es sich jedoch sowohl beim Xenophontischen als beim Platonischen Sokrates handeln. Denn die Natur des geschlechtlich normalen Mannes weiß durchaus nichts von solchen Versuchungen und demgemäß auch von keinen Schwierigkeiten, mit denen die Selbstbeherrschung nach dieser Richtung hin zu kämpfen hätte. Wenn wir Gesunden uns in eine ähnliche Lage versetzt denken, worin Sokrates sich den Reizen des Alkibiades gegenüber befunden haben soll, und uns fragen, wie wir unsere keinen Augenblick ins Schwanken geratende Enthaltsamkeit, psychologisch genommen, vor dem eigenen Bewußtsein begründen wollen, so wird sich jeder sagen müssen, daß dabei weder Rücksichten auf das Strafgesetz, oder auf göttliche Verbote, noch die Gewissensstimme, sondern etwas andres, von den gewöhnlichen Beweggründen, einer Versuchung zu widerstehen, völlig Verschiedenes in Wirksamkeit tritt. Ich glaube allgemein verstanden zu werden, wenn ich dieses eigentümliche Etwas eine angeborene, unwillkürlich sich äußernde, rein gefühlsmäßige Antipathie nenne, die uns päderastische Zumutungen jeder Art ebenso fest und bestimmt als spielend leicht in Tat und Gedanken ohne weiteres zurückweisen läßt.

Nach meiner Ansicht war nun der echte Sokrates nicht allein kein Päderast, sondern auch aller päderastischen Anwandlungen bar, eben weil er mit der bezeichneten natürlichen Antipathie des geschlechtlich normalen Mannes von Geburt her ausgestattet war. Ironischerweise wird er allerdings gern die Maske des Knabenverehrers angenommen haben; diese Vermummung mußte bei dem epidemischen Grassieren der Päderastie im damaligen Griechenland einem Philosophen wie Sokrates, der sich mit Sittenpredigten überhaupt nicht befaßte, sehr nahe liegen, da er durch beschämenden Spott noch am ehesten eine Besserung der wüsten Verhältnisse zu erzielen hoffen durfte.

Wie kommt es aber, wird man fragen, daß Platon wie Xenophon ihren Sokrates mit päderastischen Zügen versehen mochten, die augenscheinlich der Person selbst und nicht bloß der Maske des Knabenverehrers angehören? Das erklärt sich ganz einfach daraus, daß hinter der Maske des Sokrates die beiden Verfasser mit ihren eigenen stark päderastischen Neigungen stecken. Auch wenn uns nicht ausdrückliche und in Anbetracht aller Umstände vollen Glauben verdienende Berichte vorlägen, daß Platon und Xenophon der Päderastie ergeben gewesen seien, so würde diesbezüglich schon ihre mehr als liebäugelnde literarische Behandlung dieses Lasters jeden Zweifel zerstreuen. Wer uns wie Xenophon im Namen des Sokrates den Rat geben mag, die nicht länger zu beherrschende päderastische Brunst bei Individuen zu stillen, die uns weder durch ihre Reize noch sonst irgendwie gefährlich werden könnten, und wer wie Platon im Namen des Sokrates die Seelen der Enthaltsamen von Mund auf zum Himmel steigen lassen, denjenigen aber, die ihrer Leidenschaft unterlagen, den Trost spenden kann, daß sie sich dadurch gleichwohl den Himmel größtenteils sichergestellt hätten (vgl. das Gespräch „Phaedrus"), von dem darf man doch unbedenklich annehmen, daß er sich im Notfalle selbst des anderen empfohlenen Erleichterungsmittels zu bedienen fähig war, sowie daß er fremden päderastischen Verhältnissen deswegen soviel milde Nachsicht entgegenbrachte, weil er dieselbe für eigene Verhältnisse in Anspruch genommen haben wird.

Zum Beweise, daß es mir nicht etwa darauf ankommt, den Sokrates um jeden Preis als geborenen Tugendhelden in geschlechtlicher Hinsicht erscheinen zu lassen, will ich eine die Veranlagung des Sokrates zu normal geschlechtlicher Sinnlichkeit beleuchtende Anekdote nicht übergehen. Demnach wäre der Physiognomiker Zopyrus, als er unter einer Reihe von Fehlern auch Weibersucht bei Sokrates diagnostiziert hatte, von den Anwesenden, die den Meister von derartigen Schwächen frei wähnten, weidlich ausgelacht worden. Zu aller Erstaunen gestand jedoch Sokrates freimütig die Richtigkeit der Diagnose

mit der Erklärung zu, daß ihm der bezeichnete Fehler tatsächlich angeboren (insita) gewesen sei, daß er sich aber durch die Vernunft von ihm befreit habe (Cicero, Tuscul. IV. 37—De fato, 5). Was mich betrifft, so nehme ich keinen Anstand zu glauben, daß es für den jungen Sokrates einmal eine Zeit gegeben hatte, wo er seinem angeborenen abnorm starken, aber immerhin normal geschlechtlichen Triebe freien Lauf ließ. Gar lange kann jedoch diese brünstige Periode deswegen nicht gedauert haben, weil sonst Aristophanes diese Schwäche seines Helden beim geringsten Anhaltspunkte sicherlich gehörig bloßgestellt hätte. Wir werden daher der Anekdote auch glauben dürfen, daß Sokrates durch die wachsende Kraft seiner Vernunft der Leidenschaft für die Weiber allmählich Herr geworden ist.

Ich halte also nur dafür, daß der echte Sokrates im Gegensatze zum Platonisch-Xenophontischen nicht abnorm geschlechtlich fühlte und infolge dieser Naturbeschaffenheit keinen sittlichen Kampf gegen päderastische Gelüste und Versuchungen zu führen brauchte. Die angeführte Anekdote, die von Männersucht nichts weiß, liefert zugleich für die Richtigkeit meiner Ansicht eine weitere Stütze.

Aber auch wenn man diesen Unterschied zwischem echtem und Platonisch-Xenphontischem Sokrates nicht als erwiesen gelten lassen wollte, so würde das dem eigentlichen Zwecke, den ich mit dieser Erörterung verfolge, keinen Eintrag tun. Mein Zweck besteht zunächst in nichts anderem, als an einem speziellen Falle zu zeigen, von welcher Art die psychologischen Tatsachen sind, die meiner Auffassung nach Sokrates mit dem Namen Dämonion bezeichnet haben wollte.



Daß es uns geschlechtlich Normalen, um mich hiefür zugleich auf das Zeugnis Tarnowsky's, einer ärztlichen Autorität auf dem Gebiete der krankhaften Erscheinungen des Geschlechtssinnes, zu berufen, „trotz aller Willensanstrengung nicht gelingt, hinsichtlich eines Mannes Wohllustgefühle zu empfinden“ (Die krankhaften Erscheinungen des Geschlechtssinnes, S. 12), sowie daß wir gegen direkte päderastische Ver-

suchungen jeder Art schon durch eine gewisse uns von Natur eingepflanzte Antipathie, einen gewissen Widerwillen oder Ekel oder wie man den betreffenden psychologischen Vorgang nennen will, gefeit sind, und daß wir nicht erst eine mehr oder weniger harte Tugendprobe zu bestehen nötig haben, das wird mir jedermann auf Grund eigener Erfahrung zugeben. Ebenso wird man mir bei einigem Nachdenken gerne zugeben, daß diese Art Antipathie psychologisch sehr viel tiefer wurzelt als alles, was in das Gebiet des sogenannten Taktes gerechnet zu werden pflegt und wohl damit verglichen aber nicht zusammengeworfen werden darf. Ich glaube das alles um so eher als widerspruchslos zugestanden annehmen zu dürfen, als das tatsächliche Vorhandensein einer solchen Antipathie bei der Mehrzahl der normalgeschlechtlichen Naturen nicht einmal von geborenen Päderasten, die zwar selbst nichts davon verspüren, aber die „Urningsliebe" psychologisch erforscht haben, verkannt wird. So meint der bekannte Anwalt des „Uranismus" Karl Heinrich Ulrichs (Numa Numantius), nachdem er die Frage aufgeworfen hat, worin der eigentliche Beweggrund zu suchen sei, der die Gesetzgeber der Gegenwart bisher bestimmt habe, an den überkommenen Strafparagraphen gegen Päderastie so zähe festzuhalten, man scheine sich selber nicht ganz klar darüber zu sein, worauf er fortfährt: „Der eigentliche Grund hiefür ist vielleicht in etwas ganz anderem zu suchen als in dem theoretischen Lehrsatz, Urningsliebe sei eine Versündigung gegen die Natur. Freilich wird man, was ich meine, nicht gern eingestehen. Ich meine nämlich, er sei vielmehr zu suchen in jenem akuten und leidenschaftlichen Widerwillen mehr oder minder aggressiven Charakters (Horror, Abscheu, Entrüstung, Aversion, ardor civium), welchen die weibliebend geborenen Naturen empfinden gegenüber der Männerliebe, und welchem nicht selten eine starke Dosis wirklicher Grausamkeit beigemengt ist. Dieser Widerwille ist ganz einfach die Rückseite der weibliebenden Naturanlage. Die Rückseite des Sichangezogenfühlens zum Weibe ist ein Sichabgestoßenfühlen vom Manne. Ihn verstärkt allerdings noch ein besondrer Wider-

wille vor der unästhetischen Form, welche den Notbehelfen zum Teil nun einmal eigen ist. Er ist, wie die geschlechtliche Naturanlage selbst, rein instinktiven Charakters. Er steht nicht auf gleicher Linie mit jenem Widerwillen, welcher auf Vernunftgründe gebaut ist, wie der Widerwille vor Mord, Brandstiftung, Betrug, Fälschung oder wie der Abscheu vor Ehrlosigkeit und jeder Charakterschlechtigkeit (Kritische Pfeile, S. 50 f.).

Nur in einem stimme ich hier mit Ulrichs nicht überein, und das betrifft den Punkt, daß er neben dem auf „Vernunftgründe" gebauten Widerwillen vor Mord und jeder Charakterschlechtigkeit keinen derartigen Widerwillen „rein instinktiven Charakters" in solchen Fällen anerkennen zu wollen scheint. Hier findet sich eben auch Ulrichs mit den meisten auf dem Boden jener Auffassung zusammen, die entweder keine Ahnung davon hat, oder die doch im besondern Falle stets in Anschlag zu bringen vergißt, daß in demselben Sinne, wie man vom Künstler sagt, er werde geboren, auch von geborenem Tugendgenie gesprochen werden darf.

Der psychologischen Analyse erweist sich das Tugendgenie als zusammengesetzt aus einer Unzahl von angeborenen Antipathien, nicht minder aber auch von zahlreichen Sympathien sei es gegen, sei es für gewisse durch die äußeren Umstände nahe gelegte Handlungen. Wie es nämlich angeborene Antipathien gegen Einlassung mit schmutzigen und gemeinen Dingen im gewöhnlichen wie im übertragenen Wortsinne gibt, ebenso lassen sich angeborene Sympathien für das Schöne und Edle jeder Art beobachten. Der im allgemeinen nicht unbekannte Einfluß beider auf unsere tägliche Handlungsweise pflegt deshalb unterschätzt zu werden, weil sie oft sehr versteckt wirken und darum leicht mit den Äußerungen bewußter Überlegung zusammengeworfen oder geradezu damit verwechselt werden. Es fehlt überhaupt noch sehr viel, daß diesen Anthipathien und Sympathien die verdiente Aufmerksamkeit und Würdigung der Wissenschaft, namentlich der Psychologie und Ethik, widerfahren wäre. Das ist auch der Grund, weshalb ich zunächst

anstatt einer Mißverständnissen leichter ausgesetzten allgemeinen Erörterung des Gegenstandes den Hinweis auf einen speziellen einschlägigen Fall wählte und hier wieder einen solchen vorzog, bei dem, wie bei der Antipathie des normalgeschlechtlichen Mannes gegen alles Päderastische, mir die Verständigung mit dem Leser gesichert erscheint.

Da es zur weiteren Klärung der uns im Zusammenhange mit dem Dämonion beschäftigenden Fragen nicht undienlich sein wird, zugleich andere Autoren, mit denen ich in der Hauptsache übereinstimme, zu vernehmen, will ich einiges aus Montaigne anführen. Wenn ich gerade diesen Autor wähle, so geschieht es deswegen, weil er unter den neueren, selbständigen Denkern wie in vielen anderen so auch in den uns hier beschäftigenden Dingen zu den ersten gehört, die die eigene und die fremde Psyche schärfer zu beobachten und richtiger zu beurteilen verstanden und auf Grund der so gewonnenen Kenntnisse in die Lage kamen, die wahre Bedeutung des Sokratischen Dämonions zu erfassen.



Das 11. Kapitel des II. Buches seiner „Essais" hat Montaigne „Von der Grausamkeit" überschrieben, weil er darin seinen großen Abscheu vor diesem in seinen Augen abscheulichsten aller Laster schildert und das zum Anlaß nimmt, sich Rechenschaft über die Herkunft dieser und ähnlicher an sich beobachteten guten Eigenschaften zu geben, sowie die eigene Tugend mit fremder Tugend, insbesondere auch mit der des Sokrates zu vergleichen. „Unter anderen Lastern, sagt er, hasse ich in grausamer Weise die Grausamkeit sowohl von Natur als aus Verstandesgründen (et par nature et par jugement) als das tiefste aller Laster." Er könne ohne ein Gefühl des Unbehagens nicht einmal die Tötung eines Huhns mitansehen, und selbst in der Justiz scheine ihm alles, was über die Verhängung des einfachen Todes hinausgehe, als nackte Grausamkeit. Die Grausamkeit wie die meisten anderen Laster gereichten ihm zum Abscheu auf Grund einer so natürlichen und ihm so eigentümlichen Meinung (opinion), daß er diesen von der Amme mitbekommenen Instinkt und Eindruck (instinct et impression)

bewahrt habe, ohne daß denselben irgendwelche Veranlassungen abzuschwächen vermocht hätten, nicht einmal seine ganz persönlichen Ansichten, die, weil sie in einigen Dingen vom gewöhnlichen Wege abwichen, ihn leicht Freiheiten bei Handlungen herausnehmen ließen, die jener natürliche Hang (naturelle inclination) ihm verhaßt mache. „So widernatürlich es klingen mag, fährt er fort, muß ich es doch aussprechen: ich finde durch diesen Umstand bei verschiedenen Angelegenheiten mehr Richtschnur und Regel in meinen Sitten als in meinen Gedanken, und meine Begehrlichkeit finde ich weniger ausschweifend als meine Vernunft." Das veranlaßt ihn zur Frage: „Sollte es wahr sein, daß wir, um ganz gut zu sein, es durch eine geheime, natürliche und allgemein wirksame Eigenschaft ohne Gesetz, ohne Vernunft, ohne Beispiel sein müssen?"

Auf diese Beobachtungen gründet sich nun seine psychologische Zergliederung der Tugend. Es scheint ihm, daß die Tugend eine andere und edlere Sache sei als diese uns angeborenen Neigungen zur Güte. Obschon die von Natur guten und aus sich selbst geordneten Seelen mit denen der Tugendhaften in ihren Handlungen das gleiche Aussehen zeigten, habe doch die Tugend einen volleren und wirksameren Klang, als wenn man sich bloß durch eine glückliche Gemütsart sanft und friedlich zur Nachfolge der Vernunft hinleiten lasse. Denn wer aus einer gewissen natürlichen Sanftmut und Nachsicht über empfangene Beleidigungen hinwegsehe, handle sehr schön und lobenswert, aber wer trotz seines heftigsten Grimmes sich dennoch gegen das leidenschaftliche Verlangen nach Rache mit den Waffen der Vernunft ausrüste und nach schwerem Kampfe sich meistere, der handle zweifellos noch sehr viel schöner und lobenswerter. Während der eine gut handle, handle der andere tugendhaft. Dort könne man von Güte, hier von Tugend sprechen. Der Name Tugend scheine nämlich zu überwindende Schwierigkeiten und Hindernisse vorauszusetzen, womit zusammenhängen möge, daß wir Gott gut, mächtig, gütig, gerecht, nicht aber tugendhaft nennen, da alle seine Handlungen ungezwungen und ohne Anstrengung (naïfves et sans effort) erfolgten).

Aber unter dieser Voraussetzung, wirft Montaigne sich ein, wäre ja dann die Seele des Sokrates, obschon die vollkommenste, von der er jemals gehört habe, keiner besonderen Beachtung wert. „Denn, meint er, ich vermag bei diesem Manne keine Überwindung einer lasterhaften Begehrlichkeit wahrzunehmen. Sein Tugendwandel ist von der Art, daß ich ihn mir weder mit irgend einer Schwierigkeit noch mit irgend einem Zwange verbunden denken kann. Ich kenne seine Vernunft, die bei ihm so mächtig und gebieterisch war, daß eine lasterhafte Begierde bei ihm gar nicht aufgekommen wäre. Wenn die Tugend nicht anders als durch Bekämpfung ihr feindlicher Begierden leuchten kann, werden wir dann also nicht sagen müssen, daß sie der Mithilfe des Lasters nicht entbehren könne und diesem es verdanke, in Ansehen und Ehren zu stehen?"

Die Antwort, die er sich darauf erteilt und wodurch sowohl die Schwierigkeit bezüglich der scheinbaren Geringwertigkeit der Sokratischen Tugend als auch die Schwierigkeit bezüglich des Anscheins der Existenznotwendigkeit eines Lasterbodens für das Gedeihen der Tugend aus dem Wege geräumt wird, liegt in der Erwägung, daß es außer der angeborenen Güte und der im Laufe des Lebens erkämpften Tugend im gewöhnlichen Wortsinne noch eine dritte höhere Tugendstufe gebe, wofür Sokrates und Cato der jüngere Beispiele darböten.

Nach Montaigne wäre die Tugendfertigkeit des Sokrates und Cato so vollkommen gewesen, daß sie ihnen in Fleisch und Blut übergegangen sei: „Hier ist keine mühevolle Tugend mehr, hier gibt es auch keine Vernunftgebote mehr, zu deren Befolgung ihre Seele sich krampfhaft anstrengen müßte, sondern es ist das eigene Wesen ihrer Seele, deren natürlicher und gewöhnlicher Wandel. Was sie dazu gebildet hat, war die langjährige Übung in den Lehren der Philosophie, denen bei ihnen ein edler und fruchtbarer Naturboden entgegenkam. Die wilden Leidenschaften, die in uns entstehen, finden bei ihnen keinen Zugang mehr. Die unbeugsame Kraft ihrer Seele löscht die Begierden aus, sobald sie sich zu regen beginnen. Sollte

es nun aber nicht viel schöner sein, durch eine hohe und göttliche Entschlossenheit die Entstehung von Versuchungen zu verhindern und auf solche Weise zur Tugend gebildet zu werden, daß sogar der Same des Lasters ausgerottet wird, als mit dem Aufgebot aller Kräfte aufzuhalten und, wenn wir uns einmal von den ersten Aufregungen der Leidenschaften haben überraschen lassen, uns zu bewaffnen und uns anzustrengen, um ihren Lauf zu hemmen und sie zu besiegen. Und daß diese zweite Tat immer noch schöner ist, als wenn man bloß mit einer nachgiebigen und sanftmütigen Natur ausgestattet ist und schon ganz von selbst einen Widerwillen vor Ausschweifung und Laster besitzt, wird, wie ich glaube, auch keinem Zweifel unterliegen. Denn diese dritte und letzte Art scheint einen Menschen zwar unschuldig, aber nicht tugendhaft, ihn zwar frei vom Übeltun, aber nicht fähig genug zum Tun des Guten zu machen. Außerdem ist diese Beschaffenheit mit Unvollkommenheit und Schwäche so verwandt, daß ich die Grenzlinie zwischen beiden nicht zu ziehen weiß. Haben doch aus diesem Grunde sogar die Bezeichnungen Güte und Unschuld einen einigermaßen unreinen Klang."

Um eine einzelne Tat richtig zu beurteilen, sei es daher notwendig, sowohl die verschiedenen äußeren Umstände, als den ganzen Menschen, der die Tat verrichtet hat, in Betracht zu ziehen, bevor man ihr einen Namen beilege.

Über seine eigene Tugend hat Montaigne folgendes Urteil gefällt: „Ich habe es zuweilen erlebt, daß meine Freunde meiner Klugheit zuschrieben, was bloßes Glück war, und etwas für Wirkungen meiner Herzhaftigkeit und Geduld hielten, was bloße Wirkung von Urteil und Meinung war, mich also falsch bewerteten, bald zu meinem Vorteil, bald zu meinem Nachteil. Übrigens fehlt noch sehr viel daran, sowohl daß ich bis zu dem ersten und vollkommensten Grade, wo die Tugend zur natürlichen Fertigkeit geworden ist, gekommen wäre, als auch nur zum zweiten, worin ich noch gar keine Proben abgelegt habe. Ich habe noch keine große Mühe aufgewendet, um die mich bedrängenden Begierden zu zähmen. Meine Tugend ist

eben eine Tugend oder, besser gesagt, eine Unschuld von ungefähr und durch Zufall. Ich fürchte, daß es mir bei mehr liederlicher Veranlagung erbärmlich ergangen wäre. Denn ich habe in meiner Seele wenig Standhaftigkeit verspürt, um den Leidenschaften, wenn sie ein wenig heftiger aufgetreten wären, zu widerstehen. Und so habe ich es nicht mir zu verdanken, wenn ich mich von verschiedenen Lastern frei weiß, sondern mehr meinem Glücke als meiner Vernunft. Mein Glück ließ mich von einem Geschlechte, das seiner Biederkeit wegen berühmt ist, und von einem trefflichen Vater geboren werden. Ich weiß nicht, ob ein Teil seiner Gemütsart auf mich übergegangen ist, oder ob mir das häusliche Beispiel und die gute Erziehung in meiner Kindheit dazu verholfen haben, oder ob ich auf andre Weise so, wie ich bin, geboren wurde."

In diesen nach Montaigne's Weise leicht hingeworfenen Bemerkungen liegt nach meinem Dafürhalten mehr wissenschaftlicher Gehalt als in den meisten älteren und neueren das Tugendproblem betreffenden Schriften. Und obschon nur in keimartigen Ansätzen vorhanden, ist doch alles weit genug herausgebildet, um erkennen zu lassen, wie weit Montaigne hier Gedanken vorweggenommen hat, die uns Modernen erst seit dem Auftreten Darwins und Herbert Spencers geläufiger geworden sind. Wie Montaignes niederste Tugendstufe mit jener von Herbert Spencer gekennzeichneten Zuständen zusammenfällt, wo „die im Laufe aller früheren Generationen von der menschlichen Rasse sicher gewonnenen und organisierten Nützlichkeits-Erfahrungen entsprechende Modifikationen hervorgebracht haben, die durch lückenlose Übertragung und stete Ansammlung zu dem geworden sind, was heute bei uns als bestimmte moralische Intuition, als bestimmtes, einem guten oder schlechten moralischen Verhalten entsprechendes Gefühl auftritt, das scheinbar keine Grundlage in individuellen Nützlichkeits-Erfahrungen besitzt" (Aus einem Briefe an Stuart Mill, zitiert von Ribot, die Vererbung, S. 330 und von Darwin, Abstammung des Menschen, 1. Teil, 4. Kap), ebenso fällt Montaignes höchste Tugendstufe mit der von Herbert Spencer

Freud

geschilderten Sittlichkeitsvollendung zusammen, wo das Gefühl der moralischen Verpflichtung verschwunden ist, wo die höheren Handlungen, die die harmonische Lebensführung erfordert, ebensosehr selbstverständliche Dinge geworden sind, wie jene niederen Handlungen, zu denen die einfachen Begierden antreiben, wo die sittlichen Gefühle den Menschen zur rechten Zeit, an der rechten Stelle und im richtigen Grade genau ebenso spontan und angemessen leiten, wie dies gegenwärtig die Empfindungen tun (Ethik, I. 141—144).

Montaigne's Erklärung des Sokratischen Dämonions, wonach wir dasselbe seiner Beschaffenheit und Wirksamkeit nach als wesensgleich mit den bei uns allen, obgleich in verschiedener Ausbildung und Zusammensetzung zu beobachtenden angeborenen und unser Handeln unwillkürlich beeinflussenden Sympathien für das Edle und Antipathien gegen das Gemeine anzusehen hätten, habe ich schon früher (S. 221) mitgeteilt. Was manchem an jener kurzen Erklärung noch dunkel erschienen sein mochte, kann jetzt, wie ich glaube, keinem Mißverständnis mehr begegnen. Auch der natürliche Gedankenweg liegt jetzt am Tage, auf dem Montaigne gerade zu dieser von allem Herkömmlichen so weit abliegenden Erklärung gekommen ist, und daß er sie nicht etwa, was bei einem so fleißigen Leser der Alten nicht gleich von vornherein auszuschließen wäre, dem Plutarch'schen Galaxidor abgeguckt hat.

Im folgenden will ich nunmehr versuchen, auf einen zusammenfassenden Ausdruck zu bringen, worin nach meiner Auffassung das Wesen des Sokratischen Dämonions zu suchen ist.

Was unser sittliches Handeln außer der vernünftigen Überlegung bestimmt, sind gewisse angeborene und sich unwillkürlich geltend machende Antipathien und Sympathien edler Art. Unter Umständen vermögen uns diese Antipathien und Sympathien an sich selbst sogar besser und sicherer zu leiten als die rein auf sich selbst gestellte vernünftige Überlegung. Indem Sokrates das erkannt hatte, legte er außer auf die Ausbildung der

vernünftigen Überlegung auch noch auf das Vorhandensein solcher unwillkürlicher Tugendregungen großes Gewicht und zwar, wie wir sehen werden, zunächst und hauptsächlich auf das Vorhandensein edler Antipathien. Das Dämonion ist nichts andres als der Inbegriff dieser edlen Antipathien. Edle Sympathien wird er auch nicht verachtet haben, aber offenbar traute er ihnen nicht so unbedingt, wie den Antipathien, und meinte, daß man sich von jenen nur im Vereine mit der vernünftigen Überlegung bestimmen lassen solle, während diesen unter Umständen blindlings Gehorsam zu leisten sei. Hegelianisch gesprochen, heißt das, daß bei Sokrates die Sittlichkeit nicht ohne Rest in Moralität umschlägt, also immer noch ziemlich viel Raum für reflexionslose Sittlichkeit, insofern diese im natürlichen Abscheu vor dem Schlechten besteht, übrig bleibt. In welchem Maße wir von Natur aus mit solchen edlen Antipathien ausgestattet sind, hängt, wie Sokrates weiterhin erkannt hatte, von der elterlichen Abstammung ab. Die Tugend in ihren höheren Graden muß sich allerdings jeder selbst erringen, aber die einmal erworbene Tugend hat die natürliche Neigung, sich besonders in Form von Antipathien gegen das Schlechte von den Eltern auf die Nachkommen zu vererben. Die Charakterzüchtung bietet sich so, wenn man einmal zu dieser Einsicht gelangt ist, als das neben der Erziehung in Betracht kommende Tugendpflanzungsmittel ganz von selbst dar. Eine andere Frage ist die nach der Möglichkeit, diesen Gedanken zu verwirklichen. Was Sokrates selbst davon hielt, geht aus den vorhandenen Quellen in keiner Weise hervor. Was jedoch die sokratische Zugehörigkeit des gesamten hier gekennzeichneten Gedankenkreises betrifft, so soll dieselbe, soweit das nicht schon geschehen ist, noch genauer begründet werden.

Die beste Begründung scheint mir in dem Umstande zu liegen, daß die wenigen und zerstreuten Linien, die uns vom Dämonion bei Platon und Xenophon geboten werden, sich leicht zu einer mit meiner Auffassung völlig harmonierenden Zeichnung zusammenfügen lassen, wobei sogar die Wahl des ge-

heimnisvollen Namens, der mehr als alles zur Verdunkelung der Sache beigetragen hat, ihre einfache Erklärung findet.

Nach dem über den Zeugniswert der das Dämonion betreffenden Xenophontischen Angaben schon früher Bemerkten versteht es sich von selbst, daß für uns im allgemeinen wie im einzelnen die Platonischen Angaben in erster Linie maßgebend sein müssen, während die Xenophontischen überall dort, wo sie mit jenen unvereinbar sind oder ihnen geradezu widersprechen, auf Rechnung der plumpen Tendenzschriftstellerei ihrer Urhebers zu setzen sind. Wie willkürlich Xenophon schaltet, um dem Dämonion seines des Atheismus bezichtigten Klienten Aussehen und Ansehen eines heiligen und heilsamen inneren Orakels zu verleihen, zeigen am handgreiflichsten seine Angaben, das Dämonion hätte auf die Entschließungen der Freunde des Sokrates, wenn sie sich mit ihm berieten, was sie tun und was sie nicht tun sollten, ebenso wie auf seine eigenen Entschließungen einen sowohl zurückhaltenden als auch einen auffordernden Einfluß ausgeübt, während bei Platon bekanntlich der Einfluß des Dämonions auf die eigenen Entschließungen des Sokrates beschränkt bleibt und sich stets, wie ausdrücklich hervorgehoben wird, ganz ausschließlich zurückhaltend, niemals aber auffordernd äußert.

Da zu den Geschichtschreibern, die diese, wie man glauben möchte, miteinander durch keinerlei Auslegungskünste zu vereinbarenden unzweideutig bestimmten Angaben gleichwohl in eins zusammenzuschmelzen unternahmen, auch der angesehene Zeller gehört, wollen wir sein diesbezüglich geleistetes Kunststück in Augenschein nehmen. Zeller meint, daß sich beide Angaben auf folgende Weise in Übereinstimmung bringen ließen: „Das Dämonische hält den Philosophen ab, etwas zu tun oder zu sagen, nur mittelbar zeigt es auch an, was zu tun ist, sofern es gutheißt, was es nicht verbietet, und ebenso setzt es den Sokrates mittelbar in den Stand, auch seine Freunde zu beraten, wenn es ihn nicht hindert, ihrem Vorhaben aus-

drücklich oder stillschweigend beizustimmen" (Philos. d. Griech. II. 81 f.).

Diesem Verschmelzungsversuch ist zunächst entgegenzuhalten, daß nach Xenophon das Dämonion dem Sokrates nicht bloß mittelbar, sondern auch unmittelbar anzeigt, was er tun oder sagen soll. Allerdings läßt sich die unmittelbare Art der Zurückhaltung, von der allein Platon etwas weiß, auch als mittelbare Aufforderung verstehen. Damit ist aber für den von Zeller verfolgten Zweck im Grunde gar nichts anderes als eine Änderung der sprachlichen Bezeichnung gewonnen, während der Sache nach alles recht hübsch beim Alten bleibt. Was Platon so nachdrücklich hervorhebt, ist gerade jene Eigentümlichkeit des Dämonions, daß es dem Sokrates niemals eine unmittelbare Aufforderung, sondern eben immer nur unmittelbare Zurückhaltungen habe zu teil werden lassen. Dieser Widerspruch zwischen Xenophontischer und Platonischer Darstellung ist nun einmal nicht zu verwischen. Ebensowenig läßt sich das übrige verschmelzen. Platon weiß nur von Einwirkungen des Dämonions auf die eigenen Entschließungen des Sokrates. Daß Sokrates auch bezüglich fremder Entschließungen gleiche Einwirkungen jemals an sich erfahren hätte, davon weiß Platon nichts, aber rein nichts. Worauf es daher einer unvoreingenommenen Kritik hier allein ankommen kann, das ist nicht die Verschmelzung, sondern die Anerkennung und die Erklärung der vorhandenen widersprechenden Angaben. Wenn wir nun sehen, daß Platon auch sonst glaubwürdige Angaben über das Dämonion zu machen weiß, wovon wir bei Xenophon keine Andeutung finden, und daß diese Angaben so eigentümlicher Natur sind, wie sie nur von jemand gemacht werden können, der dem Gegenstande näher gekommen ist, so werden für uns die Xenophontischen Abweichungen die Bedeutung von im apologetischen Interesse willkürlich ersonnenen Zutaten annehmen müssen. Was jedoch beiden Angaben gemeinsam ist, muß festgehalten werden, und das ist die Angabe, daß das Dämonion nur zurückhaltende Einwirkungen auf Sokrates ausgeübt hat, d. h. daß es eine gewisse

Antipathie im früher dargelegten Sinne dieses Wortes, und zwar nichts weiter als eine solche Antipathie gewesen ist.

Zu meiner Auffassung stimmen auch die übrigen von Platon erwähnten speziellen Züge des Dämonions vortrefflich, während einige davon zur Xenophontischen Zeichnung wenig oder gar nicht passen wollen. Hieher gehört, daß bei Platon das Dämonion nicht geradezu als „Stimme" bezeichnet wird, wie man nach der Darstellung so vieler Geschichtschreiber der Philosophie glauben möchte. Auch Dühring spricht vom Dämonion ohne weiteres als von einer „inneren Stimme". In Wahrheit wird das Dämonion bei Platon in Ermangelung eines besseren Vergleiches bloß mit einer inneren Stimme verglichen; „eine Art Stimme" (φωνή τις) heißt es ausdrücklich bei ihm. Auch gebraucht er dafür noch den allgemeinen Ausdruck Zeichen (σημεῖον), und zwar bald allein (Euthyd. 272), bald neben dem Ausdruck „eine Art Stimme" (Phaedrus 242), was wiederum zeigt, daß das Dämonion sich in Wirklichkeit auf eine ganz besondre, schwer zu beschreibende und daher nicht näher beschriebene Art bei Sokrates geäußert hat. Ebenso weiß Xenophon nichts von einer „Stimme"; es heißt bei ihm nur, daß das Dämonion dem Sokrates „Vorzeichen gebe" (προσημαίνειν, Memor. I. 1, 4.—IV. 3, 13.), wofür wir bei Platon dem gleichwertigen Ausdrucke „die gewohnte Prophetenstimme des Dämonions" (ἡ μαντικὴ ἡ τοῦ δαιμονίου, Apol. c. 31) begegnen. Weder bei Xenophon noch bei Platon findet sich der geringste Anhaltspunkt dafür, daß Sokrates, wie namentlich Lelut in seinem Buche „Du Démon de Socrate" glauben machen wollte, eigentlich an Gehörshalluzinationen gelitten hätte; wohl aber stimmen ihre Angaben recht gut zu der Art, wie sich die von mir gekennzeichneten Antipathien zu äußern pflegen.

Ein anderer von Platon berichteter merkwürdiger Zug besteht darin, daß das Dämonion sich schon, als Sokrates noch in den Kinderjahren gewesen sei, zu regen begonnen habe. Wir haben es also beim Dämonion nicht mit etwas zu tun, was sich bei Sokrates erst in reiferen Jahren und mit zuneh-

mender Weisheit eingestellt hätte. Paßt das nicht wieder auf heftige und darum schon dem kindlichen Bewußtsein sich aufdrängende angeborene Antipathien? Wir erfahren von Platon ferner, daß das Dämonion sich während der ganzen Lebenszeit des Sokrates und zwar auch bei ganz geringfügigen Anlässen gemeldet habe. Es handelt sich also nicht um etwas, was, wie man nach Xenophon erwarten möchte, nur bei besonders wichtigen Anlässen hervorgetreten wäre, sondern um etwas ganz alltägliches, um etwas so Gewöhnliches, daß Sokrates selbst wie seine Freunde darüber scherzen mochten. Auf diese Weise konnten wohl auch Anekdoten wie die folgende entstehen. Eines Tages bummelt Sokrates mit mehreren Freunden durch die Straßen. Plötzlich steht er still und will nicht mehr weiter gehen. Einige, die vorausgegangen waren, läßt er mit dem Bedeuten zurückrufen, daß ihm das Dämonion die Fortsetzung des eingeschlagenen Weges nicht erlaube. Die meisten kehren dann auch mit Sokrates um. Einige bestehen jedoch darauf, weiter zu gehen, um damit zu zeigen, daß ihnen das Dämonion nicht imponiere. Zur Strafe geraten sie alsbald unter eine daherstürmende Schweineherde, von der sie besudelt und zu Boden geworfen werden. (Plutarch, Über das Dämonion des Sokrates, c. 10).

Wenn wir einen besondern Fall betrachten, wo, wie bestimmt angegeben wird, das Dämonion den Sokrates von der Ausführung eines Entschlusses zurückgehalten hat, so sehen wir, daß unter der Annahme einer gewissen Antipathie alles seine ebenso einfache wie befriedigende Erklärung findet. Nehmen wir den Fall, wo Sokrates durch den Widerstand des Dämonions an der Ausarbeitung einer förmlichen gerichtlichen Verteidigungsrede gehindert worden ist. Unter der gewöhnlichen Annahme, Sokrates sei ungerecht angeklagt worden und habe das sichere Bewußtsein seiner Unschuld besessen, ist es völlig unbegreiflich, warum er sich nicht ordnungsmäßig verteidigen mochte, und warum sich gegen einen solchen Versuch sogar sein Gewissen oder sein sittliches Taktgefühl aufgebäumt haben sollte. Unter meiner Annahme, daß Sokrates im Sinne der An-

klage des Atheismus und der Atheismus-Propaganda schuldig gewesen ist, standen ihm zunächst zwei Wege offen. Entweder konnte er sich allen Ernstes als verfolgte Unschuld hinzustellen suchen, oder er konnte sich zu dem, was man ihm vorwarf, ohne Scheu bekennen. Daß ihm sein Gewissen oder sein Taktgefühl eine Verleugnung seines Unglaubens nicht erlaubt hätten, klänge ja recht überzeugend. Warum aber widersetzte sich dann, muß man fragen, sein Gewissen oder sein Taktgefühl nicht ebenso seinem Verhalten vor Gericht, das weder ein offenes Schuldbekenntnis und noch weniger ein ernst zu nehmender Rechtfertigungsversuch gewesen ist? „Warum sprach er nicht, darf man mit Forchhammer fragen, wie es einem aufrichtigen Manne geziemte, nicht jetzt im Gericht, sondern schon lange vorher in der Volksversammlung: Ihr Männer von Athen, unsere Gesetze schreiben dem Bürger unseres Staats einen Glauben vor, den weder die Gesetze ihm noch irgend ein Bürger sich selbst gegen seine Überzeugung geben kann. Wollt ihr nun, daß die Bürger unseres freien Staates einen Glauben erheucheln, den sie nicht haben; oder wollt ihr, daß alle diejenigen, welche von der Wahrheit dieses Glaubens nicht überzeugt sind, und ihrer sind vielleicht nicht wenige, aus der Staatsgemeinschaft ausgestoßen werden; oder wollt ihr, daß wir erwägen, wie wir durch eine Änderung in den Gesetzen die Glaubenseinheit aller und die Glaubensfreiheit der einzelnen mit einander in Harmonie bringen“ (Die Athener und Sokrates S. 11)? Um jedoch so zu sprechen, hätte Sokrates die ungeheure Naivität besitzen müssen, sowohl an die orthodoxe Gläubigkeit als an die bona fides der über ihn zu Gericht sitzenden Mitbürger zu glauben, und diese Naivetät besaß er eben nicht. Er kannte seine Athener nach beiden Seiten hin viel zu gut; besonders was die richterliche bona fides betrifft, wußte er aus Erfahrung, wie liederlich es damit gehalten wurde. Und nun denke man sich in seine Lage: man ist als Atheist des Atheismus angeklagt, von Leuten angeklagt, die dem väterlichen Glauben, den sie äußerlich, weil es Gesetz und Sitte verlangen, bekennen, innerlich selbst mehr oder weniger, manche sogar

bis zum radikalen Atheismus entfremdet sind, von Leuten, von denen man weiß, daß ihnen die Anklage nur als Mittel dienen soll, um einen politischen Gegner zu demütigen oder noch lieber ganz zu verderben. Zu welchem Zwecke hätte Sokrates da ein freies Bekenntnis seiner atheistischen Weltanschauung ablegen sollen? Würde sich etwa jeder von uns, der in den gleichen Fall käme, dazu hergeben mögen? Und warum das nicht? Deswegen doch, weil ihn die Verachtung seiner Gegner und vor allem ein gewisser edler Stolz zurückhielte, nicht wahr? Und was tat Sokrates? Kann man seine Richter verächtlicher behandeln, als er sich erlaubt hat? Und aus welchem andern Grunde sollte er mit ihnen seinen Spaß getrieben haben, als weil er zu stolz war, sich unter den gegebenen Verhältnissen auf eine ernste Begründung seines atheistischen Standpunktes einzulassen?

Daß Sokrates überhaupt über alle sogenannte Lumpenbescheidenheit erhaben war und den Stolz, den er hegte, vor niemand, am wenigsten vor seinen Gegnern verheimlichte, wird durch verschiedene Zeugnisse belegt. Außer Aristophanes, der sich über den gespreizten Gang und die hochmütig herumgeworfenen Blicke des Philosophen lustig machte, spottete auch Ameipsias über dessen Eitelkeit, und andere Komiker werden das Gleiche getan haben. Sokrates revanchierte sich damit, daß er sagte, man müsse sich den Angriffen der Komiker absichtlich aussetzen; denn wenn sie einen wirklich vorhandenen Fehler rügten, könnten sie nur zu unserer Besserung beitragen, während uns sonst ihr Gerede nicht zu kümmern brauchte (Diog. Laert. II. 36). Als ihn Aristophanes in den „Wolken" auf die Bühne gebracht hatte, erschien er im Theater auf einem Platze, wo er sich den Blicken der Zuschauer am meisten ausgesetzt wußte. Zu besserer Befriedigung der Neugierde tat er dem Publikum sogar den Gefallen, beinahe die ganze Spielzeit stehend zu verbringen (Aelian, Vermischte Nachrichten, II. 13). Diesem Verhalten entspricht die „Megalegorie", die stolze Sprache, die der Verfasser der pseudoxenophontischen Apologie an Sokrates zu rühmen weiß, und von der er bemerkt, daß die

dadurch bei den Richtern erregte Mißgunst zur Verurteilung des Angeklagten beigetragen habe. Was wir im einzelnen über die Megalegorie des Sokrates aus der pseudoxenophontischen Apologie erfahren, ist freilich nicht viel, aber, wenn wir die Platonische Apologie hinzunehmen, immerhin genug, um uns hinsichtlich des vorsichtig Verschwiegenen den Gehalt an stolzem Selbstbewußtsein ahnen zu lassen.

Worin besteht nun, psychologisch genommen, die Art von Stolz, wie wir sie bei Sokrates antreffen? Da Schopenhauer diesen leicht schiefen Urteilen ausgesetzten Punkt ebenso gut als kurz gekennzeichnet hat, wie es kürzer jedenfalls nicht geschehen könnte, glaube ich am besten zu tun, ihm hierüber das Wort zu lassen. Zwischen Stolz und Eitelkeit, sagt er, „beruht der Unterschied darauf, daß der Stolz die bereits feststehende Überzeugung vom eigenen überwiegenden Werte in irgend einer Hinsicht ist; Eitelkeit hingegen der Wunsch, in andern eine solche Überzeugung zu erwecken ... Demnach ist Stolz die von innen ausgehende, folglich direkte Hochschätzung seiner selbst; hingegen Eitelkeit das Streben, solche von außen her, also indirekt zu erlangen .... Stolz ist nicht wer will, sondern höchstens kann wer will, Stolz affektieren, wird aber aus dieser, wie aus jeder angenommenen Rolle bald herausfallen. Denn nur die feste, innere, unerschütterliche Überzeugung von überwiegenden Vorzügen und besonderem Werte macht wirklich stolz. Diese Überzeugung mag nun irrig sein, oder auf blos äußerlichen und konventionellen Vorzügen beruhen, — das schadet dem Stolze nicht, wenn sie nur wirklich und ernstlich vorhanden ist. Weil also der Stolz seine Wurzel in der Überzeugung hat, so steht er, wie alle Erkenntnis nicht in unserer Willkür" (Werke, IV. 403).

Nur über die tiefste psychologische Wurzel des Stolzes möchte ich Schopenhauers Äußerungen etwas hinzufügen. Nach meiner Ansicht liegen auch hier gewisse angeborene, im allgemeinen schwer zu beschreibende, aber im besondern Fall deswegen nicht weniger wirksame und täglich an uns selbst wie an anderen zu beobachtende Antipathien zu Grunde.

Demgemäß hätten wir in dem Dämonion, das den Sokrates von einer ernst gemeinten und förmlichen Verteidigung gegen die gerichtliche Anklage zurückgehalten hat, den Einfluß gewisser unwillkürlich hervorbrechender und die Motive bewußter Überlegung beherrschender Antipathien zu erkennen. Obschon nirgends erwähnt wird, daß Sokrates durch das Dämonion auch von der Benutzung der Fluchtgelegenheit abgehalten worden wäre, scheint es mir doch sehr wahrscheinlich, daß hier nicht minder entsprechende Antipathien hauptsächlich im Spiele waren.

Aber, wird mir so mancher Leser einwerfen, ist das alles, sogar unter Voraussetzung voller Richtigkeit des Prinzipiellen, nicht viel zu spitzfindig oder doch zu fernliegend sowohl für den wissenschaftlichen Standpunkt des Sokrates als für den seines ganzen Zeitalters?

Dieser Schein besteht allerdings, wird aber durch die teils schiefen, teils gänzlich falschen Urteile hervorgerufen, die über die Unfertigkeit damaliger Wissenschaft im Umlaufe sind. Richtig ist, daß kein Zweig der Naturwissenschaft zu einigermaßen höherer Ausbildung gekommen war. Was jedoch den allgemeinen wissenschaftlichen Forschungsgeist, sowie die Ansätze zu einer rein natürlichen Weltanschauung betrifft, so beginnt man jetzt immer mehr zur Einsicht zu kommen, daß in dieser Richtung nach dem sokratischen Zeitalter, sowohl in der vorchristlichen als in der christlichen Periode kein wesentlicher Fortschritt, desto mehr aber Rückschritt um Rückschritt wahrzunehmen ist. In dieser Richtung sind wir Modernen erst seit dem 17. Jahrhundert wieder auf jener Höhe angelangt, wo zuerst ein Protagoras und Sokrates, ein Demokrit und Hippokrates, ein Thukydides und Euripides und zwar nicht zufällig, sondern alle gezeugt und ausgereift durch die gleiche „sophistische" Bildungssonne, sich zusammengefunden hatten. In welchem Maße das von der Tugendlehre gilt, haben wir gesehen; hier hat die moderne wissenschaftliche Ethik über die antike Ethik, soweit dieselbe sokratischen Geist atmet, keinen wesentlichen Schritt hinausgetan.

Die psychologischen Tatsachen, die Sokrates den Begriff des Dämonions als Summe aller angeborenen edlen Antipathien bilden ließen, liegen doch nicht gar so versteckt, um nicht bei einigermaßen geschärfter Selbstbeobachtung bald entdeckt zu werden. Wenn sich das Denken einmal so viel und so eindringend mit der Frage über Lehrbarkeit und Nichtlehrbarkeit der Tugend beschäftigt, wie das bei Sokrates der Fall gewesen ist, konnten ihm jene Tatsachen um so weniger entgehen, als sie schon dem vorsokratischen Zeitalter nicht entgangen waren. Nur unterschieden die diesbezüglichen Vorgänger des Sokrates noch nicht genauer zwischen den verschiedenen Bestandteilen dessen, worin der angeborene Charakter besteht. Hierher gehören Aussprüche, wie derjenige Heraklits, daß der Charakter für den Menschen seinen Dämon bilde (ἦθος γὰρ ἀνθρώπω δαίμων), oder wie derjenige Epicharms, daß für die einen der Charakter ein guter, für die anderen ein böser Dämon sei (ὁ τρόπος ἀνθρώποισι δαίμων ἀγαθός, οἷς δὲ καὶ κακός), oder wie diejenigen Demokrits, daß dort, wo ein wohlgeordneter Charakter vorhanden sei, auch das Leben von vornherein seine geregelte Richtung empfangen habe (τοῖσι ὁ τρόπος ἐστὶ εὔτακτος, τουτέοισι καὶ βίος ξυντέτακται), daß gut sein heiße, nicht das Böse zu meiden, sondern gar nicht zu wollen (ἀγαθὸν οὐ τὸ μὴ ἀδικέειν ἀλλὰ τὸ μηδὲ ἐθέλειν), daß „Eudämonie" und „Kakodämonie" der Seele nicht in Herden und im Golde wohne, sondern daß die Seele selbst der Wohnsitz des Dämons sei (εὐδαιμονίη ψυχῆς καὶ κακοδαιμονίη οὐκ ἐν βοσκήμασι οἰκέει οὐδ' ἐν χρυσῷ, ψυχὴ δ' οἰκητήριον δαίμονος). Die gleichen Gedanken liegen zu Grunde, wenn es bei Euripides heißt, es gebe einen gewissen Gott in uns (θεὸς γάρ τις ἐν ἡμῖν), oder bei Pindar: „Werde, was du bist!" (γένοι' οἷος ἐσσι). Der Dämon, von dem hier die Rede ist, umfaßt eben sämtliche Charakteranlagen, die guten wie die bösen, die angeborenen Sympathien wie die angeborenen Antipathien, während das Sokratische Dämonion davon nichts weiter als die angeborenen edlen Antipathien einschließt.

Wie ich glaube, hat Sokrates auch seinen Dämonion-Gedanken durch Analyse jenes älteren Dämon-Gedankens gewonnen und dies durch die Wahl der beinahe gleich lautenden Bezeichnung zum Ausdruck bringen wollen, so daß also das Dämonion des Sokrates sowohl der Sache als dem Namen nach ein Abkömmling des „Dämons“ Heraklits, Epicharms, Demokrits wäre.

Eine Ahnung von dem angegebenen Verhältnis, das den Eingeweihten des sokratischen Kreises wohlbekannt gewesen sein muß, bricht in der alten Litteratur trotz aller Zudeckereien und Vermummungen an einer Stelle in Plutarchs „Platonischen Fragen“ hervor, wo es heißt: „Hat also Sokrates vielleicht seine natürliche Anlage einen Gott genannt, weil sie mit mehr Urteilskraft als Fruchtbarkeit begabt war? Ebenso wie auch Menander sagt: Denn die Vernunft ist unser Gott — und Heraklit: Der Charakter ist des Menschen Dämon“.

Eine weitere Frage, womit die Kritik bisher nichts Rechtes anzufangen gewußt hat, und die durch meine Auffassung des Dämonions ihre, wie mir scheint, ebenso einleuchtende als bedeutungsvolle Lösung erfährt, betrifft den auf die „Dämonien“ (δαιμόνια) bezüglichen Punkt der gerichtlichen Anklage.

Von dem Unterschiede, daß es bei Platon heißt, Sokrates „glaube“ nicht an die Staatsgötter, sondern „glaube“ an „andere neue Dämonien“, daß es bei Xenophon heißt, Sokrates „glaube“ nicht an die Staatsgötter, sondern „führe andere neue Dämonien ein“, und daß es im Originaltexte heißt, Sokrates „glaube“ nicht an die Staatsgötter, sondern „empfehle andere neue Dämonien an“, von diesem Unterschiede wollen wir zunächst absehen. Darin stimmen jedoch alle drei Texte überein, daß sie nicht, wie man erwarten möchte, von einem einzigen andern neuen Dämonion, sondern von mehreren „anderen neuen Dämonien“ sprechen. Woher dieser auffallende Plural? Das ist die Frage, die uns vor allem interessieren muß?

Zeller meint, die Ankläger möchten den Sokrates wohl deswegen der Einführung neuer „Dämonien“ anstatt neuer „Dämonen“ beschuldigt haben, weil Sokrates von seinem Dä-

monion so unbestimmt geredet hätte: „Sie selbst denken dabei, wie schon der Gegensatz gegen die Staatsgötter zeigt, an dämonische Wesen, die statt jener verehrt werden sollen. Weil aber von Sokrates nur bekannt war, daß er von seinem „Dämonion", nicht daß er von seinem „Dämon" sprach, und vielleicht auch, weil sie sich selbst von dem, was darunter zu verstehen sei, keine bestimmtere Vorstellung zu machen wissen, halten sie sich an die neutrale Wortform, und geben dadurch dem Philosophen Anlaß, in seiner Verteidigung von dem auszugehen, was in dem Lehrer neuer δαιμόνια (Dämonien) jedenfalls liegt, dem Glauben an δαιμόνια πράγματα (dämonische Dinge)" (Philos. d. Griech. II. 80).

Daß sich Zeller selbst von der Richtigkeit dieser Erklärung nicht ganz überzeugt fühlt, geht schon aus ihrer Formulierung hervor; und sie ist auch in der Tat nichts weniger als überzeugend zu nennen. Denn warum hätten die Ankläger, wenn sie sich über das Dämonion keine bestimmtere Vorstellung zu machen wußten, den Singular „Dämonion" in den Plural „Dämonien" verwandeln sollen. Als ob Dämonion nicht schon unbestimmt genug lauten würde! Und wäre der Singular nicht viel geeigneter, das „dämonische Wesen" des Sokrates, wie immer es näher beschaffen sein möge, zu bezeichnen? Wenn jedoch die Ankläger, wie Zeller meint, und wie das der Text, rein wörtlich genommen, nahe legt, mehrere „dämonische Wesen" im Auge hatten, so ist die Frage, was sie zur Aufstellung einer Mehrzahl derselben veranlaßt habe. Sonst hören wir bei Platon und Xenophon ja nur von einem einzigen, dem Sokrates einwohnenden Dämonion, während bei ihnen von mehreren Dämonien oder von Dämonien anderer Leute nichts verlautet. Mir hat sich dafür folgender Lösungsversuch aufgedrängt.

Wie ich glaube, dürfen wir aus dem Texte der gerichtlichen Anklage schließen, daß Sokrates außer von seinem eigenen Dämonion auch sonst von „Dämonien" zu sprechen pflegte. Dieser Schluß erscheint mir sogar unausweichlich, wenn wir nicht annehmen sollen, daß die Ankläger einfältigerweise einen Klagepunkt aufgenommen hätten, von dessen Unangreifbarkeit

sie nicht ebenso wie bezüglich des Atheismus und der Atheismus-Propaganda überzeugt gewesen wären. Warum hätten sie die „Dämonien“ in die Klage miteinbeziehen sollen, wenn sie wirklich über deren wahre Bedeutung völlig im Unklaren und sich nicht vielmehr bewußt gewesen wären, damit ein weiteres Beweisstück für den Atheismus des Sokrates ans Licht zu ziehen? Wäre denn nicht die Anklage auf Leugnung der Staatsgötter und Verführung der Jugend zum Atheismus allein schon völlig hinreichend gewesen, um dem Angeklagten die zugedachte gerichtliche Niederlage unabwendbar zu bereiten? Mit der Bezugnahme auf die rein natürliche Bedeutung der durch ihren Namen für den Unkundigen einen theistischen Standpunkt zu verraten scheinenden „Dämonien“ konnten sie doch nur den Zweck verfolgen, den erstrebten Sieg auch nach dieser Seite hin sicherzustellen.

Sokrates selbst konnte unter den „Dämonien“ nichts andres verstehen, als was er unter dem eigenen Dämonion verstand. Wie er auf die ihm von Natur verliehenen edlen Antipathien so hohen Wert legte, mußte er auf das Walten solcher Antipathien auch bei anderen achten. Und weil er erkannt hatte, daß alle Erziehungskünste versagen, wo ihnen nicht die verschiedenen Anlagen zum Guten, und zwar vor allem eine mit der Macht eines Instinkts wirksame Antipathie gegen das Gemeine in Gesinnung und Handlungen, entgegenkommen, daß diese Anlagen aber nur von tüchtigen Eltern und Generationen auf ihre Nachkommen vererbt werden können, deswegen erblickte er in planmäßiger Charakterzüchtung das einzige Heilmittel, um die Sittlichkeit dauernd auf eine höhere Stufe zu bringen. Das ist der Sinn, in dem er seinen Hörern die „Dämonien“ „anempfahl“, in dem er an sie „glaubte“, in dem er sie „eingeführt“ wissen wollte.

Ob man annehmen will, daß die Ankläger mit dieser Bedeutung des Dämonions und der Dämonien vertraut gewesen wären oder nicht, tut in Anbetracht des von ihnen verfolgten Zweckes nichts zur Sache. Ihnen konnte es nur darauf ankommen, der Sache einen möglichst blasphemischen Anstrich

zu geben. Daß sie sich nicht beifallen ließen, die Dämonien mit Dämonen in Beziehung zu bringen oder gar mit solchen zu identifizieren, scheint mir daraus zu erhellen, daß der Platonische Sokrates in seinem spaßhaften Verteidigungsversuch von den „Dämonien" als von „dämonischen Dingen" (δαιμόνια πράγματα) ausgeht. Das zeigt, daß die Dämonien auch von den Anklägern als etwas Sachliches, Zuständliches, Unpersönliches und nicht als etwas persönlich Wesenhaftes behandelt worden sind. Worin sie nun das Blasphemische der „Dämonien" zu sehen und die Richter sehen lassen zu können glaubten, geht freilich aus den vorhandenen Quellen nicht durch die leiseste Andeutung hervor, aber wir vermögen es einigermaßen zu ahnen, wenn wir erfahren, wie das in anderen ähnlichen Asebie-Fällen gemacht wurde.

Ein solcher Fall ist der des Aristoteles, der mit dem sokratischen auch darin übereinkommt, daß die gegen Aristoteles ins Werk gesetzte Asebie-Klage nur ein „Vorwand zur Befriedigung des politischen und persönlichen Hasses" (vgl. Zeller, Philos. d. Griech. III. 38) gewesen ist. Die blasphemischen Verbrechen, deren Aristoteles unter anderen bezichtigt wurde, bestanden darin, daß er auf seinen verstorbenen Freund Hermias einen Päan, also ein sonst nur Göttern gewidmetes Lied, gedichtet haben und zu Ehren seiner noch lebenden Gattin ein Opfer, wie man es der eleusinischen Demeter darzubringen pflegte, veranstaltet haben sollte. Dieses Opfer scheint man ihm besonders übel genommen zu haben. Um dessen Bedeutung zu verstehen, muß man wissen, daß schon zur Zeit des Ausganges des peloponnesischen Krieges die Apotheosierungsmode Lebender bei den Griechen aufgekommen war und sich im Laufe des 4. Jahrhunderts immer mehr verbreitet hatte. Den Anfang hatten hierin die asiatischen Griechen gemacht, indem sie dem spartanischen Feldherrn Lysander Altäre bauten, Opfer brachten und Päane sangen. Den Athenern gereicht es zur Ehre, daß sie sich zuerst lange gesträubt hatten, den neuen Asiatismus mitzumachen, worin sie dann später zur Zeit des Demetrius Poliorketes allerdings den übrigen Griechen den Rang abzu-

laufen sich redlich bemühten. Wenn daher Aristoteles noch zu einer Zeit, wo doch sein Zögling Alexander göttliche Ehren nicht mehr vergeblich in Anspruch genommen hatte, wegen Befolgung der neuen Kultusmode mit Aussicht auf den Erfolg einer Verurteilung gerichtlich belangt werden konnte, so dürfen wir daraus abnehmen, um wie viel eher es um die Wende vom 5. zum 4. Jahrhundert möglich gewesen sein muß, mit ähnlichen Beschuldigungen jemand in einen Asebie-Prozeß zu verwickeln.

Wenn nun Sokrates von seinem Dämonion in einer Weise sprach, daß Fernerstehende den Eindruck gewinnen konnten, als ob es bedeutete, die Gottheit selber wohne ihm ein und spreche zu ihm und aus ihm, so war nichts einfacher, als daraus gegen ihn den Vorwurf einer blasphemischen Art von Selbstvergötterung zu schmieden; wie wenn ihn Platon sagen läßt: „An vielen Orten habt ihr mich oft sagen hören, daß mir eine Art Göttliches und Dämonisches zu teil wird, was ja auch Meletos, es lächerlich machend, in der Anklageschrift erwähnt hat (Apologie 19. Kap.). Meletos mag ihn beim Worte genommen und den Sinn so gewendet haben, als ob Sokrates sich als eine Art Gott aufspielte und die gleiche Art der Vergötterung auch bei anderen zu praktizieren und zu produzieren gedächte. Wahrscheinlich bediente sich Sokrates so mancher Ausdrücke, die sich noch leichter als Vergötterungsblasphemien ausdeuten ließen, wobei ich ähnliche Redewendungen, wie wir sie bei Laas begegnen, im Auge habe, die ihrem Geiste nach echt sokratisch gehalten sind. So spricht Laas davon, daß, je mehr es der Mensch dazu bringe, sein Leben im Sinne der positivistischen Moral einzurichten, in demselben Maße „das Fleisch“ in ihm ertötet werde und das Tier in ihm untersinke und die „Vernunft“, der „Geist“, der reine völlig humanisierte Mensch zur Erscheinung komme: „der Mensch — oder der Gottmensch“. Es sei ein uns vorschwebendes Ziel, daß die Menschheit immer vollkommener von allen Mängeln der Tierheit frei werde, daß sie „vergottet“, daß sie „gottselig“ werde, durchdrungen von dem göttlichen Liebestriebe, alles im Dienste

des Guten, im Dienste des Ganzen zu tun (Ethik, S. 238 f.). Und wie der Jesuit **Viktor Cathrein** diese Ausdrücke als „gotteslästerlich" brandmarkte (Moralphilosophie, I. 164), so mögen ähnlich lautende Reden des Sokrates von Meletos als „asebisch" denunziert worden sein.

Übrigens fehlt es nicht an allen literarischen Spuren, die meine Auffassung der „Dämonien" bestätigen helfen. Eine indirekte Bestätigung liegt auch darin, daß die betreffenden Angaben erst im Lichte meiner Auffassung Sinn gewinnen, während sie sonst unverständlich sind und daher auch von den Geschichtschreibern, da sie mit ihnen nichts anzufangen wußten, einfach ignoriert wurden.

Eine Angabe dieser Art findet sich in **Plutarchs** Schrift „Über das Dämonion des Sokrates". Simmias, heißt es da im 20. Kapitel, habe den Sokrates einmal über Wesen und Wirksamkeit des Dämonions befragt, aber keine Antwort erhalten und deshalb die Frage nicht wiederholen mögen. Er sei aber oft dabei gewesen, wenn Sokrates Leute, die sich rühmten, eine göttliche Erscheinung gehabt zu haben, für Prahler erklärte, solchen hingegen, die eine Stimme gehört haben wollten, Aufmerksamkeit schenkte und sie gründlich ausfragte.

Damit sollen offenbar die Stimmen, von denen hier die Rede ist, als mit der dämonischen Stimme des Sokrates gleichartig gekennzeichnet werden, wie zugleich jeder übernatürlichen Erklärung derselben schroff die Tür gewiesen werden soll.

Eine andere hierher gehörige merkwürdige Angabe enthält die Hypothesis zum „Busiris" des **Isokrates**, wonach man dem Sokrates vorgeworfen habe, daß er neue Dämonien bei den Athenern einführe, indem er sage, man solle Vögel und Hunde und dergleichen verehren.

Wörtlich genommen, könnte das nur bedeuten, daß Sokrates für Einführung eines nach ägyptischen oder anderen Mustern eingerichteten Tierdienstes agitiert haben sollte. Daß Sokrates in der Tat jemals etwas dergleichen beabsichtigt hätte, widerspricht zu sehr allem, was wir von ihm mit Sicherheit wissen,

als daß eine solche Möglichkeit auch nur einen Augenblick in Betracht gezogen zu werden verdiente. Auch kann dies nicht die Auslegung der Ankläger gewesen sein, mag dieselbe im übrigen von der Wahrheit noch so weit entfernt gewesen sein. Dagegen ließe es sich recht gut verstehen, daß Sokrates das, was man bei den Tieren „Instinkt“ zu nennen pflegt, mit der Wirksamkeit seines Dämonions in Beziehung gesetzt und den Tieren wohl geradezu im gleichen Sinne ein Dämonion zuerkannt habe, in dem er ein solches sich selbst und anderen „Stimmen“ vernehmenden Leuten zuerkannt hat.

Aber wie konnte Sokrates auf derartige Gedanken verfallen, mag mancher verwundert fragen, in der Meinung, daß dieselben den Standpunkt unseres modernen psychologischen Wissens zur Voraussetzung hätten. Darauf antworte ich: Sokrates konnte darauf leicht durch die gleichen Beobachtungen verfallen, auf Grund deren die Menschen ursprünglich auf den uns heute so fremdartig anmutenden Tierdienst verfallen sein mußten.

Um nicht in allgemein psychologische und besonders in tierpsychologische Erörterungen hineinzugeraten, die mich allzuweit von meiner eigentlichen Aufgabe ablenken würden, muß sich der Leser diesbezüglich mit folgendem Zitat aus der Weltgeschichte von Joh. Bapt. v. Weiß begnügen, worin, was ich meine, in nuce enthalten ist: „Auf einer gewissen Stufe der Entwicklung kommt nämlich der Mensch dazu, die Tierseele für klüger und höher als sich selbst, ja für das Höchste zu halten. Das Tier hat etwas Geheimnisvolles in seinem Wirken, es ist sicherer in all seinen Verrichtungen als der Mensch, es ist nicht in sich zerrissen und voller Bedenken und Unruhe, wie der Mensch. Der Biber baut sein Haus, der Vogel sein Nest, die Spinne spinnt ihr Netz mit einer sicheren Kunstfertigkeit, während der Mensch alles versuchen und nur durch vieles Mißlingen lernen muß. Dazu kommt die Regelmäßigkeit in den Verrichtungen des Tieres, die sie gleichsam zu Boten der wechselnden Zeiten macht. Nichts ist so regelmäßig, so

zu gleicher Zeit wiederkehrend, als ihre Brunst, ihr Gebrüll, ihr Kommen und Gehen" (I. 175 f.).

Indem ich hiemit meine Darlegungen über die Bedeutung des Dämonions und der Dämonien beschließe, bleibt mir noch übrig, daran zu erinnern, daß damit ganz von selbst alle Versuche, das Dämonion als Argument für den gottgläubigen Standpunkt des Sokrates zu verwenden, in ihrer Nichtigkeit bloßgestellt erscheinen.

Sokrates kein „Begriffsphilosoph“ und die Wahrheit über die Sokratische Methode.

I. Der Aristotelische Sokrates.

Mit der sogenannten philosophischen Methode des Sokrates, wie sie heute dargestellt zu werden pflegt, verhält es sich nicht anders als mit der ihm fälschlicherweise zugeschriebenen Tugendwissenslehre. In beiden Fällen handelt es sich in erster Linie um eine durch die Autorität des Aristoteles bis heute geschützte Fälschung des von Platon und Xenophon im wesentlichen getreu berichteten wahren Sachverhalts. Bevor ich den Beweis hiefür antrete, wollen wir zunächst an Zellers Hand die gegenwärtig geltende Auffassung der Sokratischen Methode in Augenschein nehmen.

Wir erfahren da, daß Sokrates „ein wesentlich neues Prinzip und Verfahren“ in die Philosophie eingeführt habe. Während nämlich alle frühere Philosophie unmittelbar auf das Objekt gerichtet gewesen sei, habe Sokrates zuerst die Überzeugung ausgesprochen, daß über keinen Gegenstand etwas gewußt werden könnte, ehe sein „Begriff“ bestimmt wäre. In der Sokratischen und nachsokratischen Philosophie richte sich das Denken zunächst auf den Begriff und nur mittelst des Begriffes auf das

Objekt. Während die Frage nach dem Wesen und den Gründen der natürlichen Erscheinungen in der früheren Philosophie die Grundfrage gewesen sei, frage die durch Sokrates inaugurierte „neue Form der Wissenschaft, die Philosophie aus Begriffen“ immer zuerst, „was die Dinge an sich selbst, ihrem Begriffe nach“ wären, und erst aus dem richtig erkannten Begriffe des Dinges glaube sie auch über die Eigenschaften und Zustände desselben etwas ausmachen zu können (Philos. d. Griech. I. 151 f. — II. 35). Während die Früheren erst durch die Betrachtung der Dinge zur Unterscheidung „der Vorstellung und des Wissens“ gekommen seien, habe Sokrates umgekehrt alle Erkenntnis der Dinge von der richtigen Ansicht über die Natur des Wissens abhängig gemacht (I. 151). Die vorsokratische Philosophie sei „Materialismus“, die mit Sokrates beginnende „Idealismus“, wodurch der Geist als das höhere gegen die Natur, der Begriff oder die Form als das höhere gegen den Stoff anerkannt werde. Die „Naturphilosophie“ sei zur „Begriffsphilosophie“ geworden (II. 37). Sokrates sei der Urheber der Begriffsphilosophie, der Reformator der philosophischen Methode (II. 187). Die philosophische Methode als „die Bestimmung des Weges, welcher zur Wahrheit führt“, sei für Sokrates die Hauptsache, sofern es ihm nicht um die Darstellung eines Systems, sondern zunächst um die wissenschaftliche und sittliche Bildung des Menschen zu tun und das Mittel einzig und allein die Erkenntnis der Wahrheit sei (II. 115). Als ein wahres Wissen vermöge aber Sokrates nur das anzuerkennen, „welches vom Begriff der Sache ausgeht“ (II. 126). Den Mittelpunkt der von Sokrates mit seinen Freunden angestellten Untersuchungen bilde immer „die Bestimmung der Begriffe“, und der Weg, auf dem diese gesucht werde, sei „das dialektisch-induktive Verfahren“, „die Begriffsbildung oder die Induktion“ (II. 126 und Grundriß der Gesch. d. griech. Philos. S. 91). Eine Theorie dieses Verfahrens habe er aber nicht gegeben. Das Wesentliche daran sei nur dieses, daß alles an dem Begriff gemessen werden solle, das weitere sei Sache der individuellen dialektischen Fertigkeit. Wenn daher Aristoteles das wissen-

schaftliche Verdienst des Sokrates nach dieser Seite hin nur in die Begriffsbestimmung und die Induktion setze, so müßten wir ihm hierin in der Hauptsache Recht geben (II. 130). Sokrates sei jedoch bei der Aufstellung des Grundsatzes, daß nur das Wissen um den Begriff ein wahres Wissen sei, stehen geblieben, ohne daß er zu der weiteren Bestimmung, „daß auch nur das Sein des Begriffs das wahre Sein, der Begriff daher das allein wahrhaft Wirkliche sei", und zur systematischen Darstellung der an und für sich wahren Begriffe fortgegangen sei (II. 114 f.), Das Wissen sei bei Sokrates erst „Postulat" (II. 115). Der Philosoph habe zwar die Idee des Wissens, ohne sie aber doch in sich selbst verwirklicht zu finden (II. 120). Es fehle noch die zur Gestaltung eines Systems erforderliche Reife der Methode (II. 116). Weil Sokrates keine Theorie, kein dogmatisches System gehabt habe, darum habe er auch wirklich nichts gewußt (II. 119). Mit tieferem und umfassenderem Verständnis habe erst Platon die Sokratische Begriffsphilosophie fortgeführt und Aristoteles sie zu ihrer höchsten Vollendung gebracht (I. 154, II. 40 f. — Grundriß, S. 86).

Das wäre also die Sokratische Methode im Lichte der Zellerschen Auffassung, die ich deshalb auswählte, weil sie nicht nur einer der ersten Autoritäten auf dem Gebiete griechischer Philosophie angehört, sondern auch weil sie die gegenwärtig allgemein geltende Auffassung in klassisch zu nennender Ausprägung darstellt. Mit ihrer Widerlegung wird daher das ganze Heer von Autoren, das auf die gleiche Auffassung eingeschworen ist, widerlegt.

Eine von Punkt zu Punkt fortschreitende Widerlegung wäre in diesem Falle keine kleine Aufgabe, ist aber glücklicherweise nicht nötig. Wenn mir nur der Nachweis der Haltlosigkeit des Kerngedankens gelingt, daß nämlich die sogenannte Begriffsphilosophie als ein angeblich wesentlich neues Prinzip und Verfahren von höchster wissenschaftlicher Bedeutung vorstellende Art Philosophie von Sokrates vertreten und sogar von ihm inauguriert worden sein sollte, so ist damit

schon genug geleistet, um den Ausblick auf den wahren Charakter der Sokratischen Methode frei zu bekommen.

Ich beginne mit der Frage: Auf welchen Quellen beruht denn eigentlich Zellers Darstellung in Betreff des angeblich sokratischen Grundsatzes vom begrifflichen Wissen?

Zellers Antwort lautet: „Auf dem einstimmigen Zeugnis aller unserer Quellen“ (Philos. d. Griech. II. 107), worunter er außer den Platonischen und Xenophontischen auch die Aristotelischen Angaben versteht.

Dem gegenüber behaupte ich, daß von Einstimmigkeit der diesbezüglichen Angaben der drei Autoren keine Rede sein kann. Es ist nicht einmal wahr, daß in den Aristotelischen Angaben der Grundsatz des begrifflichen Wissens deutlich zum Ausdruck käme. Hinsichtlich des Platonischen Sokrates trifft das nur dort zu, wo dieser als Sprachrohr für die ganz persönlichen Gedanken Platons herhalten muß; wo Platon, wie in der „Apologie“, den echten Sokrates zu Worte kommen läßt, finden wir von jenem Grundsatze keine Spur. Vollends unwahr ist, daß der Xenophontische Sokrates diesbezüglich mit dem Aristotelischen, sowie mit dem ganzen Platonischen übereinstimmen soll. Gerade das Studium des Xenophontischen Sokrates ist am besten geeignet, uns über die Haltlosigkeit der Zellerschen Auffassung die Augen zu öffnen. Für diese Behauptungen will ich jetzt den Beweis antreten.

Den Ruhm, ein großer und selbst der größte „Begriffsphilosoph“ aller Zeiten gewesen zu sein, will ich dem Aristoteles nicht schmälern, ohne ihn aber deswegen mit Zeller bewundern und als Heros echter Wissenschaft und Wissenschaftlichkeit feiern zu können. Wenn die moderne Wissenschaft, besonders die moderne Naturwissenschaft, auf das Zeugnis echter Wissenschaftlichkeit Anspruch erheben darf, so gab es unter dem äußeren Scheine von Wissenschaft und Wissenschaftlichkeit sicherlich niemals etwas Unwissenschaftlicheres und Wissenschaftsschädlicheres als die Aristotelische Begriffsphilosophie. Diese Folgerung ist von anderen schon längst und so oft gezogen worden, daß nichts überflüssiger wäre, als ein Verweilen

bei dieser Angelegenheit. Das Interesse, das die moderne Wissenschaft an der Begriffsphilosophie überhaupt heute noch nehmen kann, betrifft lediglich deren psychopathologische und entwicklungsgeschichtliche Seite. Den bekanntesten Versuch dieser Art bildet Comtes Gesetz der geistigen Entwicklung, wonach jeder Zweig unserer Kenntnisse der Reihe nach drei verschiedene theoretische Zustände durchzumachen hat, den theologischen oder fingierten Zustand, den metaphysischen oder abstrakten Zustand und den wissenschaftlichen oder positiven Zustand (Positive Philos. I. 4). Was bei Comte der metaphysische Zustand heißt, worin die übernatürlichen Mächte durch abstrakte Kräfte oder Entitäten ersetzt seien, sehen wir gerade in der Aristotelischen Begriffsphilosophie am bezeichnendsten verkörpert. Wenn Comte nichtsdestoweniger im stande war, von Aristoteles als dem „Unvergleichlichen“, als dem „ewigen Fürsten der wahren Denker“ (Katechismus der pos. Relig. S. 9) zu sprechen und ihn demgemäß unter die Väter des Positivismus einzureihen, so hat er damit nur seine kritiklose Hinnahme des sich gegenüber dem „idealistischen“ Platon als Realisten aufputzenden und danach von den Geschichtschreibern als den wahren Realisten aufgeputzten Aristoteles, mithin seine Unkenntnis des echten Aristoteles bewiesen. Erst Laas, auch ein Positivist, zugleich aber ein genauer Kenner und kritischer Beurteiler des Aristoteles, hat uns Modernen völlig die Augen geöffnet, daß dieser sogenannte Realist vielmehr „als der erste große Anhänger und buch- und schulmäßige Vertreter des Platonismus“ zu betrachten ist (Idealismus und Positivismus, I. 7). Unter Bezugnahme auf Comte und Laas, sowie auf meine Erörterungen über Doxosophilis, glaube ich mich mit der Kennzeichnung aller Begriffsphilosophie als einer doxosophilitischen Kinderkrankheit des sich entwickelnden Menschengeistes verständlich genug auszudrücken und hiemit begnügen zu dürfen.

Was uns eigentlich angeht, ist übrigens zunächst auch gar nicht der wissenschaftliche Wert oder Unwert der Begriffsphilosophie, sondern die Frage nach Wahrheit und Unwahrheit

in der Berichterstattung des Aristoteles über Sokrates als Vorgänger in der Begriffsphilosophie.

Daß wir die diesbezüglichen Angaben des Aristoteles mit kritischer Vorsicht aufzunehmen haben, wird uns schon dadurch nahe gelegt, daß er als solche Vorgänger (προγενεστέρους) (Über die Teile der Tiere I. 1) außer Sokrates und den Pythagoreern (Vgl. Metaphysik XIII. 4 u. I. 5, 6) auch Empedokles (Physik, II. 2) und sogar Demokrit (Physik, II. 2 — Über die Teile der Tiere I. 1 — Metaphysik XIII. 4) aufführen mag.

In Betreff der Pythagoreer muß man ihm Recht geben, mehr Recht, als er selbst beansprucht. Denn die Platonische Begriffsphilosophie, auf deren Stamm Aristoteles die seinige aufgepfropft hat, wurzelt in pythagoreischem Gedankenboden. Daß eine Abhängigkeit der Platonischen Begriffsphilosophie in ihrer spätesten Gestalt von den Pythagoreern besteht, hat man nie verkannt, weil sie zu offen am Tage liegt. Was aber bis heute verkannt zu werden pflegt, ist der Umstand, daß dieses Abhängigkeitsverhältnis schon von Anfang an bestanden hat. Im Altertum war man sich dessen wohl bewußt. So heißt es bei Diogenes Laërtius (III. 8) von Platon und seiner Lehre: „Er machte sich ein Gemisch von Heraklitischen, Pythagoreischen und Sokratischen Gedanken zurecht, indem er in sinnlichen Dingen nach Heraklit, in geistigen nach Pythagoras, in politischen nach Sokrates philosophierte.“ Trotz ihrer Unvollständigkeit ist diese Charakteristik sehr gelungen. Unvollständig ist sie besonders in der Hinsicht, daß sie den mächtigen Einfluß der Sokratischen Gesprächskunst auf Platon völlig außer acht läßt. Das geschah jedoch sicherlich aus keinem andern Grunde, als weil der Beurteiler die Platonische Dialektik als Ganzes und nach ihrer begriffsphilosophischen Grundtendenz, nicht aber nach ihren verschiedenen Ursprüngen betrachtete und sie demgemäß mit Recht in erster Linie ebenfalls aus pythagoreischen Einflüssen herleitete. Zu dieser Charakteristik stimmt auch recht gut, was uns über die von Platon an den Schriften des Pythagoreers Philolaos und des pythagoreisierenden Dichters Epicharmos begangenen Plagiaten berichtet wird (Vgl. Diog.

Laërt. III. 9 und VIII. „Philolaos".). Heute will es schon etwas heißen, wenn man sich wie Willmann, der sonst noch auf dem Standpunkte steht, Sokrates hätte in seinen Definitionen „das intellektuelle Wesen der Dinge" gesucht und in der Ethik „nach dem an sich Gerechten und Guten geforscht" (Geschichte des Idealismus, III. 207), zu dem Zugeständnis herbeiläßt, daß bei Pythagoras und den alten Pythagoreern, so gewiß sie das Wesen der Dinge in die Zahl und in die von der Zahl bestimmten Raumgebilde gesetzt hätten, die Ausdrücke ἀριθμός und ebenso εἶδος und ἰδέα die Bedeutung von Kunstworten gehabt haben und damit die Vorstellungen „Grundgestalt, Typus, Vorbild" verknüpft worden sein müßten, sowie daß sonst als rein platonisch angesehene Wendungen wie αὐτὸ τὸ ἕν, αὐτὸ τὸ ἀγαθόν, τό ἀγαθὸν καθ' αὑτό u. s. w. als pythagoreisch bezeugt wären (Gesch. d. Idealismus, I. 258, 259).

Ganz anders als bei den Pythagoreern steht es mit der von Aristoteles behaupteten begriffsphilosophischen Vorgängerschaft Demokrits. Wie käme er, der entschiedene Materialist, unter die Propheten der Begriffsphilosophie? Sonst weiß kein einziger alter Schriftsteller etwas von diesem Wunder. Und sagt nicht Aristoteles selbst im Hinblicke auf Demokrit den Physiker und Platon den Begriffsphilosophen, die Ursache, daß man in geringerem Grade das allgemein Zugestandene überblicke, sei der Mangel an Erfahrung: „Daher diejenigen, die sich mehr in das Physikalische einwohnten, mehr Fähigkeit haben, derartige Prinzipien zu Grunde zu legen, die weithin ineinandergreifen können; die anderen hingegen, die infolge ihrer vielen Begriffe (λόγων) ohne Anschauung des faktisch Vorhandenen geblieben sind, machen, weil, weil sie nur auf weniges hinblickten, viel leichter irgend eine Darlegung. Hieraus kann man lernen, wie sehr diejenigen, die etwas physikalisch (φυσικῶς) von denen, die es begrifflich (λογικῶς) erwägen, sich unterscheiden" (Über Entstehen und Vergehen, I. 2).

Wenn wir die Aristotelischen Angaben über Demokrits begriffsphilosophische Verdienste genau betrachten, so heißt es zwar, daß sich derselbe zuerst (πρῶτος) (Über die Teile der

Tiere, I. 1) mit der Form (εἶδος) und dem reinen begrifflichen Wesen (τό τί ἦν εἶναι) und mit der Definition des Wesens (τὸ ὁρίσασθαι τὴν οὐσίαν) befaßt habe, aber, wie hinzugefügt wird „nur ein bißchen“ (ἐπὶ μικρὸν γάρ τι μέρος) (Physik, II. 2), und auch das nicht deswegen, „als ob es für die wissenschaftliche Naturerkenntnis notwendig wäre, sondern weil er von der Sache selbst fortgerissen wurde“ (Physik, II. 2 — Über die Teile der Tiere, I. 1). Dieses „bißchen“ soll darin bestehen, daß Demokrit einigermaßen (πως) das Warme und das Kalte definiert hätte (Metaphysik, XIII. 4), ohne daß wir jedoch den Inhalt dieser Definitionen erführen.

Der Aristotelische Bericht über die Begriffsphilosophie Demokrits stellt somit, weil es an der entscheidenden Begründung durch Anführung von Belegstellen gebricht, zunächst nichts weiter als eine Behauptung dar, die man glauben, die man aber ebensogut auch als ungeschichtlich verwerfen kann. Was mir ihre Verwerfung geboten erscheinen läßt, das ist, außer dem Umstande, daß die sonst über Demokrit erhaltenen Nachrichten keine Spur von einer Befassung mit den von Aristoteles gemeinten Wesensdefinitionen enthalten, der streng materialistische Charakter der Naturlehre Demokrits. Aber auch an einem direkten Beweisgrunde, daß Demokrit sich nicht einmal „ein bißchen“ mit begriffsphilosophischen Definitionsversuchen abgegeben haben kann, fehlt es nicht ganz und gar. Ein solcher Beweisgrund liegt in dem von Sextus Empiricus überlieferten Satze Demokrits: „Ein Mensch ist, was wir alle kennen“ (Advers. log. VII. 265 — Pyrrhon. hyp. II. 23). Selbstverständlich konnte ein Demokrit damit nicht meinen, daß uns alles ohne weiteres am Menschen durchaus bekannt und verständlich sei, sondern offenbar wollte er damit nichts andres als seine Ansicht über die Überflüssigkeit aller den Begriff Mensch betreffenden schulmäßigen Definitionen zum Ausdruck bringen. Was von der Verläßlichkeit der Berichterstattung des Aristoteles zu halten ist, zeigt wieder seine gegen diesen Satz Demokrits gerichtete Polemik: „Denn die auf die Form (μορφή) bezügliche Natur ist wichtiger als die stoffliche Natur.

Wenn nun die einzelnen Tiere und deren einzelne Bestandteile nur in Gestalt und Farbe bestünden, so möchte Demokrit recht haben, wenn er, wie es scheint, auf Grund dieser Annahme sagt, es sei ja jedermann bekannt, was der Mensch seiner Form nach sei, als wenn er nach Gestalt und Farbe zu erkennen wäre. Allein auch der Tote bewahrt noch die gleiche Form der Gestalt und ist gleichwohl kein Mensch mehr" (Über die Teile der Tiere, I. 1). Wir sehen, daß sich Aristoteles, um sich die Widerlegung zu erleichtern, kein Gewissen daraus macht, den Demokritischen Text durch Einschmuggelung des Ausdruckes „seiner Form nach" zurechtzufälschen.

Wie leicht es Aristoteles bei seinen vorgeblichen Entdeckungen von Wesensdefinitionsversuchen nahm, veranschaulicht auch nicht übel seine diesbezügliche Angabe über Empedokles, von dem es heißt, er sehe sich mitunter zur Erklärung gezwungen, daß das Wesen (οὐσία) und die Natur der Begriff (λόγος) bilde, wenn er z. B. darlege, was ein Knochen sei; denn da nenne er den Knochen nicht ein Etwas aus einem oder zwei oder drei oder allen Grundstoffen, sondern das Verhältnis ihrer Mischung (λόγον τῆς μίξεως) (Über die Teile der Tiere, I. 1). Wenn das als Definition gelten soll, so wäre es nicht nur die Definition des Knochens, sondern ebensogut die des Fleisches oder des Menschen und schließlich wie jedes andern Naturkörpers so auch der Natur im ganzen. Denn das alles läßt sich in gleicher Weise als Mischungsverhältnis seiner Grundstoffe definieren. Jedenfalls hat aber, worauf es ankommt, eine solche Definition des Knochens keine Verwandtschaft mit der Platonisch-Aristotelischen Wesensdefinition.

Wir sehen also, daß die Angaben des Aristoteles über begriffsphilosophische Vorgänger nicht in Bausch und Bogen als richtig hingenommen werden dürfen, sondern in jedem einzelnen Falle kontrolliert zu werden verdienen, wobei sich uns bis jetzt ergeben hat, daß nur die auf die Pythagoreer bezüglichen sich geschichtlich begründen lassen, während die auf Demokrit und Empedokles bezüglichen einfach erdichtet sind.

Betrachten wir jetzt die Aristotelischen Angaben in Betreff der begriffsphilosophischen Vorgängerschaft des Sokrates.

Da ist zunächst die Stelle hervorzuheben, die sich an das oben über Demokrits Befassung mit dem reinen begrifflichen Wesen und mit der Definition des Wesens Zitierte anschließt, wo es dann heißt: „Zur Zeit des Sokrates kam man hierin zwar weiter, aber man gab das Forschen über die Natur auf, und die Philosophen wandten sich auf die Untersuchung der fürs Leben anwendbaren Tugend und Politik" (Über die Teile der Tiere, I. 1).

Aristoteles sagt also, worauf zu achten ist, in dieser Stelle nichts davon, daß Sokrates selbst, sondern nur, daß man zu dessen Zeit im Aufsuchen des reinen begrifflichen Wesens und in den Wesensdefinitionen Fortschritte über Demokrit hinaus gemacht habe. Er könnte sich so nicht ausdrücken, wenn er wirklich, wie Zeller angibt, „das Suchen der allgemeinen Begriffe oder des Wesens der Dinge" „mit Recht" „allein als das eigentümliche philosophische Verdienst des Sokrates" bezeichnet haben sollte (Phil. d. Griech. II. 107). In diesem Falle müßte der Bericht doch einfach so lauten, daß Sokrates selbst die neue Ära der begrifflichen Wesenserforschung inauguriert hätte. Aristoteles läßt ferner schon hier durchblicken, daß die von Sokrates versuchten Definitionen keine Naturgegenstände, sondern moralisch-politische Gegenstände betrafen. Und an anderer Stelle sagt er ausdrücklich, Sokrates habe sich mit ethischen Dingen, jedoch mit dem Ganzen der Natur überhaupt nicht beschäftigt, und zwar habe er in den ethischen Dingen das Allgemeine untersucht und zuerst den Geist auf Definitionen gerichtet (Metaphysik, I. 6). Nun wird aber jedermann zugeben, daß das „Wesen" des Knochens ein „Wesen" ganz anderer Art als etwa das „Wesen" der Tugend sein muß; denn im einen Falle handelt es sich um ein Wahrnehmungs-, im zweiten Falle um ein Gedankending. Das kommt auch in den Aristotelischen Angaben darin zum Ausdruck, daß wir nirgends lesen, Sokrates hätte sich um die „Form" (εἶδος) oder um das reine begriffliche Wesen (τὸ τί ἦν εἶναι) bemüht. Es ist

daher unrichtig oder wenigstens ungenau und irreführend, ohne weiteres, wie Zeller tut, anzugeben, Aristoteles lasse den Sokrates sich mit dem allgemeinen Begriffe oder dem Wesen der Dinge, nämlich der Dinge schlechthin, d. h. ohne Unterscheidung zwischen Wahrnehmungs- und Gedankendingen, befassen. Was Aristoteles bezüglich des Sokrates hervorheben will, sind einzig und ausschießlich dessen Definitionsversuche des Allgemeinen auf ethischem, also gedanklichem Gebiete. Das erhellt am klarsten aus folgender Stelle, der Hauptstelle in dieser Angelegenheit, weshalb ich sie in ihrem vollen Umfange hier einfüge:

„Was aber die Ideen betrifft, so wollen wir die Ideenlehre zunächst für sich untersuchen, ohne sie in Verbindung mit den Zahlen zu bringen, so wie sie ursprünglich von denen aufgestellt wurde, die zuerst die Existenz von Ideen behauptet haben. Zur Ideenlehre wurden diese nun durch ihre Überzeugung von der Wahrheit der Heraklitischen Lehre, wonach alle sinnlichen Dinge sich in beständigem Fließen befänden, geführt, indem sie sich sagten, daß, wenn Wissenschaft und Erkenntnis von irgend einem Gegenstande möglich sein solle, neben den sinnlichen Dingen gewisse andere beharrliche Naturen vorhanden sein müßten, da es von dem im Fließen Befindlichen keine Wissenschaft gebe. Denn, während sich Sokrates mit den ethischen Tugenden beschäftigte und zuerst hinsichtlich ihrer das Allgemeine zu definieren versuchte, befaßte sich unter den Physikern nur Demokrit ein wenig damit und definierte einigermaßen das Warme und das Kalte. Noch früher hatten sich die Pythagoreer bezüglich einiger weniger Dinge damit befaßt, deren Begriffe sie an Zahlen knüpften, wie z. B. den rechten Augenblick oder das Gerechte oder die Ehe. Jener aber untersuchte auf vernunftgemäße Weise das Was (τὸ τί ἐστιν). Denn er versuchte Schlüsse zu ziehen, das Prinzip der Schlüsse aber ist das Was. Die dialektische Schlagfertigkeit war ja damals noch nicht so entwickelt, daß man sowohl zur Erwägung des Entgegengesetzten, abgesehen von dem Was, als auch, ob das Entgegengesetzte Sache derselben wissenschaft-

lichen Einsicht sei, fähig gewesen wäre. Zweierlei darf man nämlich mit Fug und Recht dem Sokrates zuschreiben: Die induktiven Reden und das Definieren des Allgemeinen, die beide zum Prinzip der Wissenschaft gehören. Während aber Sokrates das Allgemeine weder zu etwas Absolutem noch zu Zahlen machte, taten das die anderen und bezeichneten dieses Absolute als Ideen des Seienden“ (Metaphysik, XIII. 4).

Wir sehen daraus, daß Aristoteles, während er Demokrit einen wirklichen, obschon schwachen Anlauf zur Befassung mit der „Form“ und mit dem „reinen begrifflichen Wesen“, sowie mit der Wesensdefinition zuschreibt, über Sokrates gar nichts dergleichen äußert, sondern nur berichtet, daß dieser in ethischen Fragen „das Allgemeine“ zu definiren versucht hätte. Denn die „induktiven Reden“ bilden kein davon unabhängiges Unternehmen, sondern stehen ganz im Dienste der auf das „Allgemeine“ gerichteten Definitionsversuche. Von einer Beschäftigung des Sokrates mit eigentlichen Wesensdefinitionen, um derentwillen er allein mit Recht als Begriffsphilosoph erklärt werden könnte, verlautet also bei Aristoteles nichts.

Aber, wird man mir entgegenhalten, sagt denn Aristoteles nicht außerdem noch, daß Sokrates auf das „Was“, auf das τί ἐστι, ausgegangen sei? Und was wäre das „Allgemeine“, das er bei seinen Definitionen suchte, andres als dieses Was, und was wäre dieses Was wieder anderes als der allgemeine Begriff oder das Wesen der Dinge? Woraus hervorginge, daß das Bestreben des Sokrates eben doch auf die echte begriffsphilosophische Definition, auf die Wesensdefinition, gerichtet gewesen wäre.

Was diese nicht unbeliebte Interpretation zu rechtfertigen scheint, ist der ziemlich willkürliche, den Doxosophilitischen verratende Gebrauch, den Aristoteles besonders von den bei ihm an sich schon dunkeln Ausdrücken, „Was“ (τὸ τί ἐστι), „wesentliches Was“ oder „reines begriffliches Wesen“ (τὸ τί ἦν εἶναι), „Begriff“ (λόγος), „Allgemeines“ (τὸ καθόλου), „Form“ (εἶδος), „Wesen“ oder „Substanz“ (οὐσία) und anderen ähnlichen

überall macht. So groß ist aber die Verwirrung doch wieder nicht, daß sich unter diesen Ausdrücken nicht bis zu einem gewissen Grade eine terminologische Ordnung herstellen ließe. Wie Zeller darlegt, verhalte sich das wesentliche Was zum einfachen Was, wie das Besondere und Bestimmte zum Allgemeinen oder Unbestimmten. Während das erste, das τί ἦν εἶναι, nur die Form oder das eigentümliche Wesen eines Dinges bezeichne, könne auf die Frage „Was?" (τί ἐστι) auch durch Angabe des Stoffes oder des aus Stoff und Form Zusammengesetzten, ja selbst einer bloßen Eigenschaft geantwortet werden; und auch wenn sie durch Angabe der begrifflichen Form beantwortet werde, müsse die Antwort nicht notwendig den ganzen Begriff der Sache umfassen, sondern sie könne sich auch auf die Gattung oder andererseits auf die Artunterschiede beschränken. Das τί ἦν εἶναι sei mithin eine bestimmte Art des τί ἐστι, und es könne deshalb dieses, wie das bei Aristoteles sehr häufig sei, in der engeren Bedeutung des τί ἦν εἶναι gebraucht werden, wogegen das letztere niemals in der umfassenderen des τί ἐστι stehe, so daß es auch den Stoff oder die bloße Eigenschaft oder das Allgemeine der Gattung, abgesehen von den artbildenden Unterschieden, bezeichnete (Vgl. Philos. der Griechen, III. 209).

Wie Zeller weiter darlegt, worin ich aber mit ihm nicht mehr übereinstimmen kann, hätten wir das von Aristoteles in seinem Berichte über das Sokratische Definieren des Allgemeinen gebrauchte τί ἐστι in der engeren Bedeutung des τί ἦν εἶναι zu nehmen, wodurch allerdings, die Richtigkeit des Aristotelischen Zeugnisses vorausgesetzt, die begriffsphilosophische Vorgängerschaft des Sokrates aufs beste gesichert erschiene. Nach meinem Dafürhalten hat Aristoteles an dieser Stelle dem τί ἐστι nicht die Bedeutung des τί ἦν εἶναι beilegen wollen, sondern es hat bei ihm die von Zeller angegebene weitere Bedeutung, die, ihrer schulmäßigen Formulierung entkleidet, im Grunde durchaus mit der Bedeutung zusammenfällt, die der gemeine, wie der gebildete, nur nicht der begriffsphilosophisch

verbildete Mann, wenn er im Wechselgespräche oder bei der Lektüre auf ihm nicht genügend verständliche Sätze und Worte stößt, in die sich dann einstellende Frage „Was ist das?“ hineinzulegen gewohnt ist. Daß Sokrates bei seiner sogenannten Begriffsforschung nicht auf akroamatischen und von der Sache ausgehenden, sondern auf erotematischen und immer aufs neue an die Äußerungen des Gesprächspartners anknüpfenden Wegen seinem definitorischen Ziele zustrebte, bezeugt Aristoteles selbst durch die Angabe, Sokrates habe sich nur auf das Fragen verlegt, selbt aber keine Antwort gegeben (Topik, IX. 34).

Wenn uns z. B. jemand von den unsterblichen Verdiensten des Sokrates um die Begriffsphilosophie vorschwärmt, ohne uns näher zu erklären, was unter Begriffsphilosophie zu verstehen sei, so werden wir ihn natürlich um die Auskunft bitten: Was ist denn eigentlich Begriffsphilosophie? Die Definition, die wir zu hören bekommen, wird dann in den meisten Fällen so lauten: Die Begriffsphilosophie ist nicht andres als jene Philosophie, die die Dinge immer zuerst ihrem Begriffe nach untersucht und erst aus dem richtig erkannten Begriffe über die Eigenschaften und Zustände derselben etwas ausmachen zu können glaubt (Vgl. Zeller, Philosophie der Griech. I. 151 f. II. 35).

Was ist denn aber überhaupt Philosophie, und was heißt das, ein Ding seinem Begriffe nach untersuchen? Wenn wir das schon so genau wüßten, so könnte uns die Definition vielleicht befriedigen. Da aber diese Voraussetzung nicht zutrifft, worüber wir uns angesichts der sogar in Fachkreisen herrschenden terminologischen Verwirrung bezüglich der Ausdrücke „Philosophie“ und „Begriff“ wahrlich nicht zu schämen brauchen, steht für uns eine solche Definition der Begriffsphilosophie höchstens im Range einer sogenannten Nominaldefinition im Sinne Wundt's, worin „lediglich das Wort von unbekannter Bedeutung durch synonyme Ausdrücke und Umschreibungen ohne jede Rücksicht auf die systematische Stellung der Begriffe“ ersetzt wird (Logik, II. 36). Uns kommt es aber auf eine sogenannte Realdefinition an, wodurch die Stellung

der Begriffsphilosophie innerhalb des systematischen Zusammenhanges der verschiedenen Begriffe, die man sich von der „Philosophie" und vom „Begriffe" zu machen pflegt, sowie aller anderen hiebei notwendig in Betracht zu ziehenden Begriffe genauer bestimmt oder, was für uns dasselbe heißt, definiert wird. Auf solche Realdefinitionen, behaupte ich, nicht aber auf sogenannte Wesensdefinitionen Pythagoreisch-Platonisch-Aristotelischen Kalibers ging auch Sokrates aus, wobei ihm nicht so sehr daran lag, das Schlußergebnis so kurz und bündig als möglich zusammenzufassen, als die entscheidenden Gedanken nach allen Seiten herausgearbeitet zu haben. Folgende Äußerung Herbarts wird das, was ich meine, manchen nicht nur noch klarer, sondern, weil von einem angesehenen Autor herrührend, zugleich annehmbarer machen: „Wer wirklich bis zu den Erkennsnisquellen zurückgegangen, und wem es gelungen ist, von dort aus die Deduktion eines Begriffes zu vollführen, der hat kaum das Bedürfnis, den nunmehr völlig bekannten Gedanken auch in die Form einer Definition zu bringen; wenigstens ist dies mehr ein Bedürfnis der Mitteilung als der eigenen Überzeugung" (Lehrbuch zur Einleitung in die Philosophie, S. 84).

Für die Richtigkeit meiner Behauptung spricht schon der Aristotelische Bericht selbst mit seiner dehnbaren Fassung. Gegen die Angabe, daß Sokrates sich in seinen Unterredungen um das Definieren des Allgemeinen bemüht habe, wäre ja, wenn sie ganz allgemein genommen werden dürfte, nichts einzuwenden. Sicherlich hat Sokrates seine Gesprächspartner auch auf allgemeine Bestimmungen und Zusammenfassungen des gemeinsam Verhandelten hingedrängt. Nur darf man deshalb daraus nicht gleich das Neue und Eigentümliche der Sokratischen Methode, noch überhaupt etwas gar so Merkwürdiges machen wollen. Praktiziert wurde die von Sokrates befolgte Gesprächsweise, worauf ich noch zurückkommen werde, mit formell vielleicht ebenso vollendeter Meistershcaft jedenfalls schon von Protagoras, und was das eigentümlich Sokratische an ihr betrifft, so wird sich uns weiterhin herausstellen, daß wir

dasselbe nur in ihrer rücksichtslos die Wahrheit verfolgenden Anwendung auf die verfänglichsten moralisch-politischen Themata zu suchen haben. Um etwas Merkwürdiges kann es sich deswegen nicht handeln, weil bei allem Disputieren das Bedürfnis nach allgemeinen Bestimmungen sich ganz von selbst einstellt. Daß das Aristotelische τί ἦν εἶναι, was immer man sich sonst dabei zu denken haben mag, etwas Allgemeines vorstellt, ist ebenfalls etwas, womit jedermann, ob Begriffsphilosoph oder nicht, so lange eben die Sache in solcher Allgemeinheit verbleibt, übereinstimmen kann. Aristoteles versucht jedoch weiterzugehen, indem er durchblicken lassen möchte, daß zwischen dem von Sokrates gesuchten Allgemeinen des einfachen „Was" und dem ihm noch verborgen gebliebenen Allgemeinen des „reinen begrifflichen Wesens" dennoch gewisse nicht etwa bloß logische, sondern sachliche Beziehungen bestünden. Demgemäß wäre es seine Aufgabe vor allem gewesen, die angedeuteten Beziehungen bloß zu legen oder wenigstens durch einige Beispiele zur Anschauung zu bringen. Aber er hat sie weder in der einen noch in der andern Form zu erfüllen versucht, so daß sich seine Angaben bezüglich des Sokrates ganz so wie bezüglich Demokrits als willkürliche Aufstellungen erweisen. Psychologisch scheint mir das keine andere Erklärung zuzulassen, als daß Aristoteles vor lauter Verschossenheit in seine Wesensdefinitionen bei jedem älteren Denker, wo er Spuren von Realdefinitionen begegnet, sofort einen begriffsphilosophischen Vorgänger wittert. In Ermangelung von Beweisen blieb ihm daher nichts übrig, als seinen Angaben eine so dehnbare Fassung zu verleihen, daß sich zugleich mit der darin steckenden allgemeinen Wahrheit die autosuggerierte Fälschung auf eine das unkritische Auge leicht täuschende Weise anbringen ließ.

Als Ergebnis meiner kritischen Betrachtung der Aristotelischen Berichte in Betreff der landläufigen Behauptung einer darin angeblich klar und offen dargelegten Hinneigung des Sokrates zur Begriffsphilosophie stellt sich uns also heraus, daß Aristoteles eine ganz direkt und bestimmt lautende Angabe

dieser Art nicht zu machen gewagt hat, und daß seine diesbezüglich mehr nur zwischen den Zeilen zum Vorschein kommenden Andeutungen ohne alle Begründung gelassen werden.

II. Der Xenophontische Sokrates.

Was nach Abzug der in den Aristotelischen Angaben liegenden verschwommenen Andeutungen über begriffsphilosophische Tendenzen des Sokrates als geschichtlicher Kern übrig bleibt, besteht in nichts anderem, als daß Sokrates die im Wechselgespräche auftauchenden Gedanken so scharf als möglich nach allen Seiten zu bestimmen trachtete. Insofern kann man allerdings sagen, daß die Aristotelischen Angaben mit den auf die Sokratische Methode bezüglichen Platonischen und Xenophontischen Angaben übereinstimmten. Aber wie dürftig sind diese Aristotelischen Angaben im Vergleiche mit den beiden anderen, wie dürftig, um nicht zu sagen armselig, sind sie sogar im Vergleiche mit den Xenophontischen allein genommen, die wieder ganz mit Unrecht als die sachlich geringwertigsten eingeschätzt zu werden pflegen.

So meint Zeller, Xenophon verkenne auch das wahrhaft Philosophische an Bestimmungen, die dieser selbst berichte. Die Begriffsbildung, worin der eigentliche Kern der Sokratischen Philosphie liege, werde von ihm nur gelegentlich erwähnt, um zu zeigen, welche Verdienste sich Sokrates um die dialektische Ausbildung seiner Freunde erworben habe. Er beschreibe die katechetische Art der Belehrung, die er auch selbst nicht ohne Gewandtheit handhabe, aber seine Gespräche gingen nicht in der gleichen Weise, wie die echt sokratischen, auf Begriffsbestimmungen aus, und sollen es mit ihren Beweisführungen und Ableitungen doch oft gar zu leicht nehmen (Philos. d. Griech. II. 236 f.).

Gomperz meint, schon der eine Umstand spreche gegen die Treue der Xenophontischen Berichte, daß die Dialektik, in

der Sokrates der anerkannte Meister gewesen sei, hier in so auffälliger Weise zurücktrete. Wenn der große Athener den Jünglingen in den Gymnasien und den Männern auf dem Marktplatz nicht andres zu bieten vermocht hätte, als jene langwierigen, salbungsvollen, positiv dogmatischen, jeder Spur eines Kreuzverhörs und eindringender Begriffserörterung ermangelnden Reden, die in den Memorabilien einen so breiten Raum einnehmen, so hätte er wahrlich nicht die geistreichsten Köpfe seiner Zeit zu fesseln und mächtig zu beeinflussen vermocht. Dieser breitspurige Prediger des Selbstverständlichen hätte die gewitzten, rasch begreifenden Athener nicht an- und aufgeregt, sondern gelangweilt und verscheucht. Und wenn Xenophon schließlich zur Sokratischen Dialektik, auf die man lange genug warten müßte, gelange, so sei die Anwendung dieser Methode eine überaus dürftige. Gerne glaube man es ihm, wenn er einmal wie seufzend ausrufe: „Alle seine Begriffsbestimmungen durchzugehen, das wäre ein gar mühevolles Unternehmen“. Mit anderen Worten: Es würde dem alten Offizier im Ruhestande allzu schwer fallen, sich in dialektische Subtilitäten zu vertiefen (Griech. Denker, II. 111 f.).

Was den letzten von allen diesen Vorwürfen betrifft, scheint mir derselbe in seiner Bedeutung von Gomperz selbst durch folgende über die Sokratische Methode gemachte Äußerung so ziemlich ins Gegenteil verkehrt zu werden: „War demnach Sokrates in erster Reihe Begriffsphilosoph und seine Forschung insoweit dem Allgemeinen zugewandt, so hat er sich doch immer nur behutsam, umsichtig und zögernd vom einzelnen zum Allgemeinen erhoben. Kein Zug seiner Methode ist besser beglaubigt. Die Scheu vor voreiligen Verallgemeinerungen teilt er ganz und gar mit jenen Forschern, die man in der Neuzeit als die vorzugsweise inductiven bezeichnet. An die baconischen Vorkehrungen gegen unzulässige Generalisationen wird man fortwährend erinnert. Den Stoff zu seinen Verallgemeinerungen aber konnte ihm nichts anderes liefern, als die Vorgänge und die Vorstellungen, die dem Alltagsleben und Alltagsdenken angehören. „Vom Gangbarsten und Zweifellosesten ist Sokrates

in seinen Untersuchungen allemal ausgegangen, indem er dies als den sichersten Weg erachtete" — sagt Xenophon und stimmt hierin mit Platon aufs genaueste überein" (Griech. Denker, II. 46).

Einverstanden! Folgt aber aus diesem bestbeglaubigten Zuge der Sokratischen Methode nicht, daß Sokrates unmöglich in erster Reihe Begriffsphilosoph gewesen sein könne? Denn was qualifiziert einen so zum Begriffsphilosophen als gerade der Mangel an Scheu vor voreiligen und unzulässigen Verallgemeinerungen? Gomperz steckt zwar nicht mehr so tief wie Zeller im Banne des Glaubens an „die zwar knappen, aber unbedingt verläßlichen Zeugnisse des Aristoteles" (Griech. Denker, II. 52), ohne sich indessen davon so weit befreit zu haben, daß sich jene Folgerung seinem Bewußtsein aufgedrängt hätte. Sonst hätte er nicht verkennen können, daß der Xenophontische Sokrates, eben weil er sich in dialektische Subtilitäten nicht vertiefen mag, deswegen auch im ganzen genommen trotz aller Schwächen den wahren Geist der Sokratischen Methode reiner zum Ausdrucke bringt als der oft hypersubtile Platonische Sokrates.

Was Gomperz außerdem an der Redeweise des Xenophontischen Sokrates auszusetzen hat, trifft allerdings völlig zu. Im allgemeinen gilt dasselbe aber auch von der Redeweise des Platonischen Sokrates; oft ist dieselbe sogar noch viel breitspuriger und wirkt daher um so langweiliger als die des Xenophontischen Sokrates. Das ist aber nicht die Schuld des Sokrates, sondern die seiner Schüler. Von Platon wird uns ja ganz glaubwürdig berichtet, daß einmal dessen Vorlesung der Schrift über die Seele Aristoteles allein bis zum Ende auszuhalten vermochte, während die übrigen Zuhörer nach und nach verschwunden waren, und daß ein anderes Mal, als er wieder eine öffentliche Vorlesung im Piräus hielt und auf das Gute zu sprechen kam, das ganze Publikum, mit Ausnahme einiger besonders eifrigen Anhänger, sich fluchtartig aus dem Staube machte. Gleiches würde auch dem Sokrates passiert sein, wenn

er seine dialektische Kunst in der Manier seines Platonischen oder Xenophontischen Nachbildes zu praktizieren versucht hätte.

Was schließlich Zellers Tadel betrifft, daß der Xenophontische Sokrates es mit seinen Beweisführungen und Ableitungen häufig gar zu leicht nehme, kann man mit ihm ebenfalls rückhaltlos übereinstimmen. Nicht weniger recht hat er auch darin, daß der Xenophontische Sokrates nicht in gleicher Weise, wie der von Zeller für den echten gehaltene Sokrates auf Begriffsbestimmungen im Sinne von Wesensdefinitionen ausgehe. Meiner Ansicht nach entspricht jedoch diese Eigentümlichkeit nicht einer Verkennung des „wahrhaft Philosophischen“ der Sokratischen Dialektik bei Xenophon, sondern vielmehr seinem gesunden Urteil, wie der von ihm im Kern richtig erfaßten und getreu überlieferten geschichtlichen Wahrheit. Gerade der gänzliche Mangel alles begriffsphilosophischen Geflunkers und andererseits dessen gelegentliche ironische Abfertigung begründen in meinen Augen den großen Vorzug des Xenophontischen Zeugnisses auch dem Platonischen gegenüber. Nichts erscheint mir daher so geeignet, den Blick für die Unterscheidung zwischen den echt sokratischen und den rein platonischen Bestandteilen in der Dialektik des Platonischen Sokrates zu schärfen, als eine kritische Betrachtung der wichtigsten diesbezüglichen Angaben Xenophons.

Die Memorabilien schließen mit einer kurzen Zusammenfassung der hervorragendsten Charaktereigenschaften und Geistesfähigkeiten des Sokrates, seiner Frömmigkeit, seiner Gerechtigkeit, seiner Selbstbeherrschung, ferner seiner vernünftigen Einsicht, die ihn in der Beurteilung des Bessern und Schlechteren nicht fehlgehen und wegen seiner Selbständigkeit in der Kenntnis dieser Dinge fremde Hilfe entbehren gelassen habe, worauf es hinsichtlich der Sokratischen Methode weiter heißt:

„Geschickt, wie er war, dergleichen im Gespräche zu behandeln und zu definieren (λόγῳ εἰπεῖν τε καὶ διορίσασθαι τὰ τοιαῦτα), war er auch geschickt, andere zu prüfen und die Fehlenden sowohl zu widerlegen (ἐξελέγξαι) als auch zur Tugend und edlen Gesinnung (καλοκἀγαθίαν) anzuregen“ (IV. 8, 11).

Trotz ihrer Kürze bildet diese Angabe, wie wir sehen werden, tatsächlich eine gelungene Zusammenfassung alles dessen, worauf es bei der Sokratischen Methode in der Hauptsache ankommt. Während es sich nämlich nach der negativen Seite dieser Methode darum handelt, den Gesprächspartner über den Sinn seiner geäußerten Meinung auszuforschen und zur genauen Feststellung aller nicht ohne weiteres selbstverständlichen Behauptungen und Ausdrücke zu zwingen, um ihn, wenn er diese Prüfung nicht besteht, ad absurdum zu führen, handelt es sich nach ihrer positiven Seite um weitere Entwicklung der haltbar befundenen Aufstellungen, woran sich Sokrates selbst durch genaue Bestimmung und Formulierung der Gedanken aktiv beteiligt. Das alles finden wir hier mit genügender Deutlichkeit gekennzeichnet. Von Bemühungen des Sokrates um Wesensdefinitionen oder um sonst etwas, was sich zur Begriffsphilosophie in Beziehung setzen ließe, verlautet hingegen, wie wir sehen, absolut nichts. Ebensowenig stoßen wir auf die leiseste positive Andeutung hierüber in den anderen gleich zu betrachtenden Xenophontischen Angaben, die sich uns sämtlich als bloße Erweiterungen jener Zusammenfassung am Schlusse der Memorabilien, ohne die geringste Beimischung eines neuen Zuges, erweisen werden. Das einzige, was sich darin auf die Wesensdefinition Bezügliches entdecken läßt, sind ein paar nicht mißzuverstehende ironische Winke, daß der Xenophontische Sokrates, so sehr er im übrigen auf genaues Definieren halte, mit jener Mißart von Definition nichts zu schaffen haben wolle.

Einen solchen Wink enthält das Gespräch, worin Aristipp an Sokrates die Frage richtet, ob dieser etwas Gutes kenne, um dann, wenn er Speise, Trank, Geld, Gesundheit, Stärke, Kühnheit oder dergleichen als ein Gut bezeichnete, zu zeigen, daß das alles zuweilen ein Übel sei, und ihn so in eine elenktische Falle zu locken.

Sokrates. Gewiß fragst du mich, ob ich etwas Gutes gegen das Fieber kenne?

Aristipp. Das nicht.

Sokrates. Aber etwas Gutes gegen Triefäugigkeit?

Aristipp. Das auch nicht.

Sokrates. Aber etwas Gutes gegen den Hunger?

Aristipp. Auch gegen den Hunger nicht.

Sokrates. Nun, wenn du mich fragst, ob ich etwas Gutes weiß, das für nichts gut ist, so kenne ich weder ein solches noch trage ich ein Verlangen danach (Memorabilien, III. 8, 1—3).

Ist das etwa nicht eine entschiedene Abfertigung des beliebten begriffsphilosophischen Geredes von der „Idee", dem „Wesen", dem „Was", dem „Ansich" des Guten?

Ein andrer ironischer Wink gleicher Art findet sich im Xenophontischen Gastmahl, wo Sokrates den schweigsamen Hermogenes mit der Frage in die Unterhaltung zu ziehen sucht: „Könntest du uns wohl sagen, was Paroinia sei (τί ἐστὶ παροινία)?

Hermogenes. Wenn du mich fragst, was „das Was" sei (εἰ μὲν ὅ τι ἐστὶν ἐρωτᾷς), so weiß ich das nicht. Was sie jedoch nach meiner Meinung sei, vermöchte ich wohl anzugeben.

Sokrates. Freilich nur das.

Hermogenes. Nun denn, beim Weine (παρ' οἶνον) die Kameraden langweilen, das halte ich für Paroinia. (Gastmahl, VI. 1).

Daß hier nicht etwa Hermogenes wegen eingestandener Unfähigkeit das begriffliche Wesen der Paroinia regelrecht zu definieren, ironisiert werden soll, wie z. B. P. F. Meyer, durch seinen Glauben an Sokrates den eingefleischten Begriffsphilosophen verführt, die Stelle interpretieren möchte („Das Gastmahl des Kallias—Reclam—S. 59: „Hier spricht der Philosoph, der nicht das „Ding an sich" definieren, sondern nur eine subjektive Meinung darüber abgeben kann. Sokrates antwortet spottend"), sondern daß Xenophon die Wesensdefinition von Hermogenes in Übereinstimmung mit Sokrates ironisieren lassen will, darüber gewährt das die Wesensdefinition des Guten ironisierende Gespräch zwischen Sokrates und Aristipp eine jeden Zweifel beseitigende Aufklärung.

Die antibegriffsphilosophische Tendenz dieses ersten Gespräches ist so in die Augen springend, daß sogar Zeller nicht umhin kann, anzuerkennen, daß „der Begriff des Guten" hier „ein bloßer Verhältnisbegriff", „das Gute etwas Relatives" sei, und daß es somit nach Sokratischer Auffassung „keine absolut, sondern nur ein relativ Gutes" gebe (Philos. d. Griechen II. 151, 152).

Ebensowenig nun, wie Sokrates auf das begriffsphilosophische Wesen des Guten ausgegangen ist, ebensowenig hat es bei Xenophon den Sinn, daß Sokrates, wenn es von ihm heißt, er habe in seinen Gesprächen besonders die Fragen untersucht, was gottesfürchtig, was gottlos, was gesunder Verstand, was Wahnsinn, was ein Staat, was ein Staatsmann sei etc. (Memor. I. 1, 16), damit das „wesentliche Was" dieser Dinge in ein sauberes Definitiönchen zu bringen sich bemüht haben sollte. Worauf es Sokrates vielmehr mit seinen Fragen nach dem „Was" abgesehen hat, ist gründliche Auseinandersetzung aller in Betracht kommenden Einzelheiten und Verhältnisse des zu verhandelnden Problems, wobei selbstverständlich Nominal- und Realdefinitionen ein notwendiges Hilfsmittel zur Klärung der Gedanken bilden. Nie aber sind Definitionen auch von dieser Art die Hauptsache, sondern immer nur Mittel zum Zwecke der Gewinnung vollbewußter Einsicht in das, was man von einer Sache weiß und wissen kann, oder wovon man nichts weiß und wovon es oft überhaupt nichts zu wissen gibt. Hören wir, was Xenophon selbst hierüber am Anfang des 6. Kapitels des IV. Buches der Memorabilien sagt:

„Damit man sieht, wie Sokrates verfuhr, um seine Genossen in der Dialektik zu fördern, will ich auch dieses anzugeben versuchen. Er glaubte nämlich, daß diejenigen, die da wüßten, was ein jedes Ding sei, auch anderen darüber Aufklärung zu geben vermöchten (ἐξηγεῖσθαι), während es kein Wunder sei, daß die nichts davon Wissenden sowohl sich selbst als auch andere betrögen, weshalb er nie abließ, mit seinen Genossen zu untersuchen, was ein jedes Ding sei. Auf welche Weise er nun alles definierte, das darzustellen wäre eine weit-

läufige Arbeit. Ich will davon nur so viel mitteilen, als ich zur Kennzeichnung seiner Untersuchungsmethode nötig erachte."

Der Schluß des Kapitels lautet:

„Wenn ihm jemand in irgend einer Sache widersprach, ohne etwas Einleuchtendes zu sagen, sondern ohne Beweis einen andern, als Sokrates meinte, entweder als den Weiseren oder als den größeren Staatsmann und Helden oder für sonst etwas der Art erklärte, pflegte er das ganze Gespräch auf dessen selbstverständliche Voraussetzung (ὑπόθεσιν) etwa in folgender Weise zurückzuführen:

Willst du sagen, daß der von dir Gelobte ein besserer Bürger sei als der, den ich lobe? —

Das will ich gerade sagen. —

Sollen wir nun zuerst nicht einmal die Frage untersuchen, was die Aufgabe eines guten Bürgers sei (τί ἐστιν ἔργον ἀγαθοῦ πολίτου)? —

Tun wir das! —

Bei Verwaltung des Staatsvermögens dürfte wohl derjenige den Vorzug haben, der den Staat mit Gütern bereichert, nicht wahr? —

Ganz gewiß. —

Und im Kriege derjenige, der den Feinden überlegen ist? —

Natürlich. —

Und bei einer Gesandtschaft derjenige, der aus Feinden Freunde zu machen pflegt? —

Nicht mehr als billig. —

Und bei einer Rede in der Volksversammlung derjenige, der den Parteiungen ein Ende macht und Eintracht stiftet, nicht wahr? —

Ich bin ganz dieser Meinung. — —

Durch eine derartige Zurückführung der Gespräche (auf ihre selbstverständliche Voraussetzung) wurde die Wahrheit auch den Widersprechenden offenbar. Wenn er selbst etwas im Gespräche auseinandersetzen wollte, so nahm er von den anerkanntesten Wahrheiten seinen Ausgangspunkt, weil er dadurch

den richtigen Fortgang des Gespräches für gesichert hielt. Daher weiß ich niemand, der wenn er sprach, gleich ihm die Zustimmung der Zuhörer zu gewinnen verstanden hätte. Auch sagte er selbst, daß Homer dem Odysseus den Titel des einleuchtenden Redners im Hinblicke auf dessen Fähigkeit, die Reden auf allgemein bekannte Annahmen zu gründen, beigelegt habe."

Was zwischen dem zitierten Anfange und Schlusse dieses Memorabilien-Kapitels liegt, besteht neben einigen isoliert dastehenden Nominal- und Realdefinitionen verschiedener Regierungsformen (des Königtums, der Tyrannis etc.) aus angeblich „ungefähr so" (ὧδε πως) wirklich gehaltenen Unterredungen des Sokrates mit Euthydem über Frömmigkeit, Weisheit, Tapferkeit, über das Gerechte, das Gute, das Schöne, womit uns einige Musterproben angewandter Sokratischer Dialektik geboten werden sollen. Da wir schon von Gomperz hörten, daß speziell die hier in Anwendung gebrachte Sokratische Methode „eine überaus dürftige" sei, so darf ich mir den Nachweis ihrer inhaltlichen und formellen Unzulänglichkeit ersparen. Dafür möchte ich einiges zur Erklärung dieser wirklich überraschenden Unzulänglichkeit beibringen, was zugleich den geschichtlichen Quellenwert der ganzen Sokrates betreffenden Xenophontischen Schriftstellerei zu beleuchten geeignet ist.

Wie wir an den die Sokratische Methode bloß beschreibenden Bemerkungen Xenophons sehen können, hat er dieselbe in ihrem Kern klar erfaßt und auch in einer für andere leicht und klar zu erfassenden Form zu kennzeichnen verstanden. Auch muß man anerkennen, daß der Xenophontische Sokrates bei vielen anderen Unterredungen sowohl in den Memorabilien als im „Gastmahl" und „Ökonomikus" eine im ganzen ungleich lebendiger geartete und stellenweise sogar gelungen zu nennende Manier der Gesprächsführung an den Tag legt. Um so unverständlicher erscheint es daher, daß Xenophon gerade in jenem Kapitel, wo er uns die angewandte Sokratische Dialektik in einigen Musterproben vorführen will, sich auf einmal gar so schulmäßig trocken und unbeholfen angestellt hat.

Kommt das vielleicht nur daher, daß Xenophon sich hier gegen seine sonstige Gewohnheit einmal streng an sein Vorbild gehalten hat? Denn daß er hier seinem Sokrates nicht Selbsterdachtes in den Mund legt, merkt man sofort heraus und wird außerdem dadurch bewiesen, daß wir den gleichen Gedanken in der gleichen allerdings viel breiter ausgesponnenen Manier der Gesprächsführung auch beim Platonischen Sokrates begegnen. Wo fand er aber sein Vorbild? Hielt er sich dabei vielleicht gar an den leibhaftigen Sokrates, so daß wir also annehmen dürften, er berichte wirklich einmal Selbstgehörtes, und die Übereinstimmung mit Platon rühre daher, weil dieser das Gleiche von Sokrates gehört und nur weitläufiger mitgeteilt hätte.

Gegen diese wohl jedem unkritischen Leser Platons und Xenophons zunächst sich aufdrängende Vermutung spricht jedoch schon der Umstand, daß Xenophon nicht die geringste Andeutung macht, daß er den uns hier beschäftigenden Unterredungen des Sokrates mit Euthydem ebenso wie einer anderen Unterredung, von der er dies ausdrücklich erwähnt, als Ohrenzeuge beigewohnt hätte (Memor. IV. 3, 2). Übrigens hätte auch eine derartige Andeutung nicht viel zu bedeuten, da er sich nicht scheut, sie bei Gesprächen anzubringen, die seine eigene Urheberschaft oder wenigstens Mitarbeiterschaft dem kritischen Leser sofort verraten (Vgl. Memor. I. 3, 8—14. — I. 4, 2. — II. 4, 1. — II. 5, 1. — Eingang zum „Ökonomikus"). Durch Vergleichung der Xenophontischen Berichte über die Sokratische Lehre mit denjenigen Platons, ferner durch die Betrachtung des äußeren Lebensganges Xenophons, durch die Erwägung endlich, daß die Memorabilien erst stückweise viele Jahre nach dem Tode des Sokrates zum Abschlusse gebracht worden sein können, weil sie auf eine schon vorhandene sokratische Literatur Bezug nehmen, werden wir vielmehr mit Notwendigkeit zur Einsicht geführt, daß Xenophon überhaupt auf Grund persönlicher Begegnungen mit Sokrates wenig Belangreiches mitzuteilen hatte und daher für alles was die Sokratische Lehre und auch für das meiste, was das Leben des Sokrates betrifft,

entweder auf schriftliche oder mündliche Berichte anderer angewiesen war, wobei er sich auch wieder nur an das hielt, was ihm selbst zusagte, und das er außerdem gewöhnlich mit eigenen Zutaten reichlich versetzte. Demgemäß werden wir auch das Vorbild Xenophons hinsichtlich der von ihm angeführten Musterproben Sokratischer Dialektik bei irgend einem der von Xenophon benutzten sokratischen Quellenschriftsteller zu suchen haben.

Wer nun das Stück über die Frömmigkeit mit dem Platonischen „Eutyphron", das Stück über die Gerechtigkeit mit dem Platonischen „Kriton", das Stück über das Gute und Schöne mit dem Platonischen „Protagoras", das Stück über die Tapferkeit mit dem Platonischen „Laches" vergleichen mag, wird sich des Eindruckes nicht erwehren können, daß Xenophon hier überall, besonders insoweit das Sachliche in Frage kommt, dem Platonischen Sokrates nachschrieb, nur mit dem Unterschiede, daß er dessen gedehnte Erörterungen auf Westentaschenmaß zurechtgestutzt hat.

Aus der Benützung des Platonischen Sokrates erklärt sich auch, wie Xenophon dazu kam, den Inhalt des die Selbstbeherrschung behandelnden 5. Kapitels des IV. Buches der Memorabilien in folgendem Schlußsatze zusammenzufassen: „Nur diejenigen, die sich selbst beherrschen, sind im stande, bei allem Tun das Trefflichste zu erwägen, durch dialektische Sonderung nach Gattungen (διαλέγοντας κατὰ γένη) sowohl das Gute in Wort und Tat zu wählen als auch das Böse zu meiden" (IV. 5, 11).

Welch gespreizte Ausdrucksweise für einen Xenophon, das Gute zu wählen und das Böse zu meiden durch „dialektische Sonderung nach Gattungen!" Im Munde des Platonischen Sokrates, wie er uns im „Phädrus" entgegentritt, läge nichts Auffallendes darin, aber bei Xenophon muß eine solche Ausdrucksweise um so mehr überraschen, als weder in den vorausgehenden Teilen des Kapitels noch in früheren Kapiteln Sinn und Wert des „dialektischen Sonderns nach Gattungen" erörtert oder überhaupt nur gestreift worden ist. Es hat daher nicht an Stimmen gefehlt, die in der angeführten Stelle und in dem, was auf sie

noch folgt, die ungeschickte Leistung eines Interpolators erkennen wollten. Xenophon hat nämlich das Fremdartige des wie hereingeschneiten Ausdruckes vom „dialektischen Sondern nach Gattungen“ selbst recht gut herausgefühlt und deshalb dem oben zitierten eigentlichen Kapitelschluß zu dessen Kommentierung noch folgenden Zusatz anzuhängen für nötig erachtet: „Und auf solche Weise, sagte er, werden die Menschen sowohl die besten und glücklichsten als auch die in der Dialektik (διαλέγεσθαι) tüchtigsten werden. Auch sagte er, die Bezeichnung Dialektik stamme daher, daß man bei gemeinschaftlichen Untersuchungen die Dinge nach Gattungen auseinanderlege. Man müsse deshalb versuchen, sich darin so gut als möglich auszubilden und dafür ganz besonders Sorge zu tragen, denn dadurch entstünden die tüchtigsten, zum Führen geschicktesten und dialektisch gewandtesten Männer“ (IV. 5, 12).

Das ist zwar kein erschöpfender Kommentar, aber andererseits ist er auch nicht so „matt und nichtssagend“ (Vgl. Güthling's Übersetzung der Memorabilien — Reklam — S. 168), daß man ihn schon deswegen für interpoliert halten müßte. Was Xenophon mit diesem Zusatze seinen Lesern bieten will, ist zugleich mit einer nominaldefinitorischen Erklärung des Ausdruckes Dialektik (διαλέγεσθαι) ein Stück Realdefinition desselben, und das bietet er in der Tat.

Wie kommt jedoch Xenophon dazu, als ein solches realdefinitorisches Merkmal gerade die „dialektische Sonderung nach Gattungen“ hervorzuheben? Verständlicher und seiner Geistesart angemessener wäre es doch, die Wichtigkeit dialektischer Schulung zum Wählen des Guten und Vermeiden des Bösen im allgemeinen zu betonen. Dann wäre die etymologische Erklärung der Dialektik überflüssig gewesen, oder sie hätte allgemeiner und gleichwohl bestimmter auf ein Auseinanderlegen der Gedanken in deren Elemente lauten müssen. Jene auf die „Gattungen“ bezügliche Wendung nimmt sich einmal im Munde Xenophons so fremdartig und verlehrt aus, daß der Verdacht auf wörtliche Benutzung eines literarischen Vorbildes nicht abzuweisen ist. Und da bei Platon breit ausgeführt und wörtlich

erklärt wird, daß es die eine der beiden Hauptaufgaben der Dialektik sei, „nach Gattungen zu unterscheiden“ (τὸ κατὰ γένη διαιρεῖσθαι—Sophist, 253), „nach Arten, gleichsam nach natürlichen Gliedern zu zerlegen“ (τὸ πάλιν κατ' εἴδη δύνασθαι τέμνειν, κατ' ἄρθρα ᾗ πέφυκε), so ist nichts wahrscheinlicher, als Xenophon auch hier wieder ganz einfach dem Platon nachgeschrieben hat. Daß Platon, was seine Darlegungen über „Gattungen“ und „Arten“ betrifft, auf eigenen Wegen wandelt und nicht etwa bloß, inhaltlich wie terminologisch genommen, Sokratisches wiederholt, wird heute von keinem kritischen Platonleser mehr verkannt. Damit ist auch der Einwand widerlegt, daß die berührte wenigstens in der Terminologie stattfindende Übereinstimmung zwischen Xenophon und Platon darauf zurückzuführen sein könnte, daß beide in diesem Falle direkt aus dem Munde des Sokrates geschöpft hätten.

Wenn ich sage, Xenophon habe dem Platon nachgeschrieben, so soll das jedoch nicht bedeuten, daß er Platonische Stellen kritiklos abgeschrieben habe. Dessen hat er sich nicht schuldig gemacht. Daß er dabei sogar mit nicht geringem kritischem Bewußtsein verfuhr, kommt in der Beschränkung auf solche Züge zum Ausdruck, die ihm mit seiner aus anderen Quellen geschöpften Vorstellung von der echten Sokratischen Dialektik vereinbar erscheinen, während er über alle spezifisch platonischen Züge der Dialektik des Platonischen Sokrates hinwegzusehen verstand. Bezüglich der dialektischen „Gattungen“ drückt sich dieses kritische Bewußtsein darin aus, daß ihnen bei Xenophon der ganze begriffsphilosophische Nimbus, mit dem sie Platon ausgestattet hat, schonungslos abgestreift erscheint. Noch fühlbarer bricht es in der Gestaltung der praktischen Muster Sokratischer Dialektik hervor. Von jenen pedantischen Bemühungen um illusorische Wesensdefinitionen, womit Platon seine Leser heimsucht, finden wir hier keine Spur. Es heißt daher Platonisches in die Memorabilien hineinlesen, wenn man die Angabe, Sokrates habe mit seinen Genossen untersucht, was ein jedes Ding sei, so auslegt, wie das gewöhnlich geschieht,

als ob damit die Begriffe im begriffsphilosophischen Sinne von Wesensbegriffen ergrübelt werden sollten. Wie Zeller trotz alles Festhaltens am begriffsphilosophischen Standpunkte des Sokrates ganz richtig bemerkt, veranlasse Sokrates andere, durch seine Fragen „ihr Bewußtsein vor ihm auszubreiten", erkundige sich „nach ihrer eigentlichen Meinung, nach den Gründen ihrer Annahme und Handlungen" und suche so durch fragende Zergliederung ihrer Vorstellungen, „den darin verborgenen, ihnen selbst unbewußten Gedanken herauszuheben" (Philos. d. Griech. II. 123). Gerade hierauf und zwar hierauf allein, sonst aber auch auf gar nichts andres, kommt es dem Xenophontischen Sokrates an, wenn er mit Euthydem dialektisch die Fragen untersucht, was Frömmigkeit, was Weisheit und was jedes der übrigen in Verhandlung genommenen Dinge sei.

Was die eigentlichen Definitionen betrifft, so sind dieselben für den Xenophontischen Sokrates nur dazu bestimmt, als kurz zusammenfassende Formulierungen der Untersuchungsergebnisse zu dienen, nicht aber ein eingebildetes begriffsphilosophisches Wesen der besprochenen Dinge in rektifiziertester Reinheit zur Darstellung zu bringen. Dementsprechend lautet bezeichnenderweise die definitorische Beantwortung der Fragen, was Frömmigkeit, was Weisheit, was Tapferkeit sei: fromm sei, wer wisse, was bezüglich der Götter gesetzlich sei, tapfer, wer sich in Not und Gefahren recht zu benehmen wisse, weise sei ein jeder darin, worin er etwas wisse. Dementsprechend unterbleibt auch bezeichnenderweise bei Untersuchung der allgemeinen Aufgabe des guten Bürgers nach Angabe einer Anzahl seiner mit Geschick zu vollführenden Sonderaufgaben die zusammenfassende Definition als in diesem Falle überflüssig. Dementsprechend wird endlich bezeichnenderweise die Frage nach dem Was (dem τί ἐστι) nirgends durch die Frage nach dem Begriffe oder der Idee oder dem Wesen oder der Wesenheit variiert, sondern es heißt ganz einfach und nüchtern: Sage mir, wie ist deiner Meinung nach die Frömmigkeit ungefähr beschaffen (Memorabil. IV. 6, 2)? — Was sollen wir sagen, daß Weisheit sei (IV, 6, 7)? — Muß man nicht auch das Gute auf solche Weise

aufgesucht werden (IV. 6, 8)? — Wärst du wohl bezüglich des Schönen im stande ungefähr anzugeben, was es ist (IV. 6, 9.)? Glaubst du, daß die Tapferkeit zu den schönen Dingen gehöre (IV. 6, 10.)? — Sollen wir nun zuerst nicht einmal die Frage untersuchen, was die Aufgabe eines guten Bürgers sei (IV. 6, 14.)? — — Ebenso fragt im Eingange zum „Ökonomikus" Sokrates nicht etwa nach dem Begriffe oder dem Wesen der Haushaltung, sondern er beginnt: „Sage mir Kritobulos, ist nicht auch Ökonomie der Name einer Wissenschaft, wie das bezüglich der Namen Heilkunde, Schmiedekunst, Baukunst der Fall ist? Wie wir nun hinsichtlich dieser Künste im stande sein möchten, zu sagen, was die Aufgabe einer jeden sei, möchten wir nicht ebenso auch hinsichtlich der Ökonomie im stande sein zu sagen, was ihre Aufgabe sei?'

Das wären also die Xenophontischen Zeugnisse über die Grundbeschaffenheit der Sokratischen Methode, von denen ich eingangs behauptete, daß sie den Aristotelischen und Platonischen gegenüber mit Unrecht als weniger maßgebend taxiert würden. Was speziell den geschichtlichen Wert der Xenophontischen Zeugnisse im Vergleiche mit den Aristotelischen betrifft, so glaube ich nunmehr durch die Nebeneinanderstellung beider, sowie durch die hieran geknüpften Erörterungen für jeden kritisch Denkenden bewiesen zu haben, daß die ersten in jeder Hinsicht weitaus den Vorzug vor den zweiten verdienen. Jetzt wollen wir zur Betrachtung der Platonischen Zeugnisse übergehen.

III. Der Platonische Sokrates.

Auch vor den Platonischem Zeugnissen scheinen mir die Xenophontischen den Vorzug zu verdienen. Denn, während hier der echte, gesunde Kern der Sokratischen Methode unverhüllt und unentstellt vor Augen liegt, ist er dort beinahe überall

mit begriffsphilosophischen Zutaten spezifisch platonischer Art aufs innigste vermengt, die einzige „Apologie" ausgenommen.

Wie uns bei Platon die Persönlichkeit des geschichtlichen Sokrates in glaubwürdig ausgeprägtester Gestalt durch die „Apologie" vor Augen gestellt wird, so ist es auch diese Schrift, in der bei ihm die Sokratische Methode die getreueste Kennzeichnung erfährt. Und so sehr dies nur in den leichtesten Umrissen geschehen ist, bekommen wir doch von dem eigentlichen Zwecke, den Sokrates mit seiner Dialektik verfolgte, sofort eine einleuchtende Vorstellung, weil eben in der „Apologie" die spezifisch platonischen auf die Begriffsphilosophie gerichteten Tendenzen nirgends zum Durchbruch kommen.

Was hat Platon in der „Apologie" nicht alles vorgebracht oder angedeutet, um so das Wichtigste und Bezeichnendste im Leben und Streben des Sokrates in einem künstlerisch abgerundeten Bilde zu vereinigen und dadurch dem Bewußtsein der Nachwelt zu erhalten! Überwand er sich doch dabei so weit, seinen Sokrates sogar aus dem Gedanken, daß es möglicherweise keine Seelenunsterblichkeit und kein Jenseits gebe, Beruhigung schöpfen, sowie im entgegengesetzten Falle das Höchste darin suchen zu lassen, die Hadesmitbewohner darauf zu examinieren, ob sie wohl nicht irgendwie mit Dexosophilis behaftet wären. Wie hätte er da so gedanken- und gewissenlos sein können, die begriffsphilosophischen Verdienste des Sokrates, falls er selbst daran im Ernste geglaubt hätte, mit keinem Wörtchen zu berühren! Daß er es nicht einmal der Mühe wert gefunden hat, wenigstens das „Definieren des Allgemeinen" als eine den Sokrates besonders auszeichnende Lieblingsbeschäftigung zu erwähnen, ist vollends eine so auffallende Erscheinung, daß sie, wie man meinen möchte, den Geschichtschreibern der Philosophie, nur den Anlaß zu bieten vermocht hätte, einmal über die Motive des Platonischen Schweigens in diesem Falle nachzusinnen. Anstatt dessen verlegten sie sich in ihrem Eifer, Sokrates um jeden Preis zum Begriffsphilosophen zu stempeln, lieber darauf, die von ihnen selbst natürlich schwer empfundene Lücke in der Platonischen Apologie dadurch aus-

zufüllen, daß sie nach einer Stelle fahndeten, die ihnen eine Auslegung zu Gunsten des vermißten bestimmten Hinweises auf die begriffsphilosophischen Leistungen des Sokrates zu erlauben schien.

Die Stelle, die dazu in Ermanglung einer brauchbareren herhalten muß, ist im 7. Kapitel der „Apologie“ enthalten, wo Sokrates in launigster Weise schildert, wie er von den doxosophilitisch durch und durch infizierten Staatsmännern weiter bei den Dichtern herumgewandert sei und sie ausgefragt habe, was sie eigentlich in ihren Gedichten sagen wollten (διηρώτων ἂν αὐτοὺς τί λέγοιεν), um in ihnen ebenfalls lauter Doxosophilitische anzutreffen. „Obschon ich mich schäme — sagt Sokrates hierüber — vor euch ihr Männer, die Wahrheit zu gestehen, soll sie gleichwohl heraus. Um es also unumwunden zu bekennen, beinahe alle Zuhörer wußten besser als sie über dasjenige zu sprechen, was sie selbst gedichtet hatten.“

Diese Stelle wird nun von Zeller so interpretiert, daß Sokrates „nach dem Begriffe dessen, was die Praktiker tun oder die Dichter sagen“ gefragt hätte (Philos. d. Griech. II. 107).

Wenn das Fragen nach dem „Begriffe“ nichts weiter zu bedeuten hätte, als daß Sokrates die Dichter zu klaren Auseinandersetzungen über Sinn und Richtigkeit der in ihren Gedichten enthaltenen Gedanken veranlassen wollte, so könnte man sich damit nicht anders als völlig einverstanden erklären. Hierauf allein ist ja das Absehen des Dialektikers Sokrates in der Apologie gerichtet, wie jedermann zugeben wird, der an die Lektüre der Schrift ohne Voreingenommenheit, vor allem also nicht schon mit der Absicht herantritt, darin eine Stelle aufzustöbern, die sich für den begriffsphilosophischen Standpunkt des Sokrates verwerten ließe. Für Zeller hat aber das Sokratische Fragen nach dem „Begriffe“ eben nicht diese natürlich gemeinverständliche Bedeutung, sondern soll letzten Endes immer ein Lossteuern auf den „allgemeinen Begriff“ (Philos. d. Griechen II. 107), auf den „reinen Begriff“ (II. 109), auf das „Wesen“, auf das „wahre Wesen“ der Dinge (II. 107—110) im doxo-

sophilistisch verworrenen Sinne der Begriffsphilosophie in sich schließen.

Wenn Platon in der „Apologie“ an dergleichen gedacht hätte, würde er sich gewiß auch der entsprechenden Ausdrucksweise gleichwie in anderen Schriften befleißigt haben, nicht aber einer solchen, die von einer auf das begriffsphilosophische „Wesen“ zielenden Bedeutung nichts ahnen läßt. Wenn Sokrates bei Platon die Dichter ausfragt, „was sie eigentlich sagen wollen“, so fällt das völlig zusammen mit dem, wenn er bei Xenophon mit den Genossen untersucht, „was ein jedes Ding sei“, nur mit dem Unterschiede, daß die erste Ausdrucksweise noch weniger mißverständlich lautet. Demgemäß heißt es von den verschiedenen Professionisten, die Sokrates aufs Korn nahm, daß sie, insoweit ihr Fach in Betracht kam, in der Tat „etwas wußten, was er nicht wußte“ (Apologie, 8. Kap.), nicht aber, daß sich etwa die Tischler auf das Definieren der Tischheit oder die Ärzte auf das Definieren des „reinen Begriffes“ der Krankheit besser als er verstanden hätten. Was die Tischler oder die Ärzte „weiser“ als Sokrates hinsichtlich der Tischlerei oder der Heilkunde machte, war eben ihre allseitige Kenntnis der zur Verfertigung eines Tisches oder zur Krankenbehandlung notwendigen Verrichtungen. Und was Sokrates bei den Professionisten geradeso wie bei den Dichtern und Staatsmännern vermißte, war jede eindringendere Kenntnis der alle angehenden höchsten moralisch-politischen Angelegenheiten; je mehr einer darüber mit sich im reinen zu sein glaubte, in desto stärkerem Grade pflegte er sich als doxosophilitisch durchseucht zu erweisen.

So sehen wir denn auch den Platonischen Sokrates in seinem mit Meletos zur Prüfung der einzelnen Klagepunkte angestellten Kreuzverhöre nirgends auf die Definition des Begriffes Jugendverderbung oder auf die Definition der Begriffe des Göttlichen und des Dämonischen losgehen, um den Richtern den Beweis zu liefern, „daß Meletos, indem er leichtfertig Menschen in Prozesse verwickle, durch einen erheuchelten Eifer und eine erheuchelte Sorge für Dinge, um die er sich nie im geringsten

bekümmert habe, das Verbrechen begehe, mit einer ernsten Angelegenheit seinen Scherz zu treiben" (Apologie, 11. Kap.). Diesen Zweck sucht er ganz einfach dadurch zu erreichen, daß er unter Anlehnung an die mit jenen bekannten Ausdrücken verbundenen landläufigen Verstellungen sogleich dazu übergeht, im besondern zu zeigen, daß die Behauptungen des Anklägers teils mit den Tatsachen, teils mit sich selbst in Widerspruch stünden. Mag man die Art, wie das in der „Apologie" geschieht, noch so gezwungen oder mißlungen finden, so viel wird dennoch offenbar, daß es dem Platonischen Sokrates nicht auf begriffsphilosophische Wesensdefinitionen, sondern zuerst und zuletzt auf Klarheit und Wahrheit der Gedanken ankommt.

Was von der „Apologie" ohne Einschränkung gilt, findet der Hauptsache nach auch noch auf „Laches", „Charmides" und „Protagoras" seine Anwendung, also gerade auf jene Gespräche, die als die Erstlingswerke Platons aus der Zeit, wo sein Denken überwiegend von sokratischen Einflüssen beherrscht wurde, von der Kritik einstimmig angesehen werden. Während Schüler doch sonst so geneigt sind, die originellen Seiten ihres Meisters bis zur Karrikatur hervorzukehren und nachzuahmen, finden wir in den genannten Gesprächen noch nicht die leiseste Andeutung auf die in den später entstandenen Gesprächen sich so wichtig und breit machende Ideenlehre und darum auch nichts, was sich mit Recht als Begriffsphilosophiererei ansprechen ließe. Denn das Definieren, womit sich Sokrates hier in einer allerdings schon pedantisch zu nennenden Weise beschäftigt, verbleibt dennoch stets innerhalb der Grenzen gewöhnlicher Nominal- und Realdefinitionsversuche, indem das gesuchte „Allgemeine" oder der aufzufindende „Begriff" nichts andres als die möglichst kurze Formulierung der an einem Gegenstande in Betracht kommenden Hauptseiten vorstellen soll. Der Grund, weshalb diese Gespräche ohne positives Ergebnis schließen, beruht daher auch nicht auf der formalen Unzulänglichkeit der Gesprächsteilnehmer zum haarscharfen Definieren und Formulieren, sondern auf der ihnen mangelnden Kenntnis und Übersicht bezüglich der zu berücksichtigenden einzelnen Umstände

und besonderen Verhältnisse. Sokrates verlangt weder im „Laches“ eine Definition des „Wesens“ der Tapferkeit, noch im „Charmides“ eine Definition des „Wesens“ der Besonnenheit, nämlich des Wesens im verworrenen Sinne der Begriffsphilosophaster, sondern er fragt dort in der einfachen Weise des Xenophontischen Sokrates: Sag uns, was glaubst du wohl, daß Tapferkeit sei? — und hier: Was weißt du wohl über die Besonnenheit zu sagen?

Wenn Sokrates im „Protagoras“ erklärt, seine Fragen nur deshalb zu stellen, um zu erforschen, „wie es sich eigentlich mit der Tugend verhalte, und was sie wohl selbst sei“ (Protag. 360), so wird damit eben nichts Geringeres als die allseitige Erforschung der Tugend als eines eigentümlichen Geistes- und Gemütszustandes nach dessen Entstehung und Wirksamkeit gefordert, um dann auf Grund dessen die Frage nach der Lehrbarkeit oder Nichtlehrbarkeit der Tugend zur sicheren Entscheidung bringen zu können. Dasselbe meint Sokrates aber auch im „Laches“, wenn er, von Lysimachos und Milesias um Rat gefragt, auf welche Weise deren Söhne zur Tugend erzogen werden könnten, an sie die Frage richtet: „Gehört dazu nicht auch, daß man weiß, was denn eigentlich Tugend ist? Denn wer könnte, ohne das zu wissen, den von euch gewünschten Rat erteilen? Oder wissen wir schon, was Tugend ist?“ Laches, an den sich Sokrates zunächst gewendet hat, glaubt über diese Frage mit sich im Reinen zu sein. Darum fährt Sokrates fort: „Wenn wir wissen, was Tugend ist, dann könnten wir wohl auch sagen. was sie ist“. Der weitere Fortgang des Gespräches zeigt jedoch, daß Laches nicht zu sagen vermag, was Tugend sei, weil er eben über diese Frage nichts weniger als mit sich im reinen ist, wie er sich einbildete. Ebenso verhält es sich mit den „Charmides“, worin sich das Gespräch um die Besonnenheit dreht. Der junge Charmides wird von seinen Freunden als besonnen gerühmt und er selbst will diesem Lobe nicht widersprechen. Da meint nun Sokrates wieder: „Wenn du Besonnenheit besitzest, Charmides, so mußt du dir offenbar auch eine Meinung darüber gebildet haben.

Denn notwendig mußt du ein gewisses Gefühl ihres Besitzes haben, das dir die Bildung einer Meinung darüber erlaubt, was und von welcher Beschaffenheit die Besonnenheit sei".

Vom begriffsphilosophastrischen Gefrage nach dem „Wesen" oder dem „Begriffe" oder der „Idee" verlautet also in diesen frühesten Gesprächen noch nichts. Das kommt in den späteren Gesprächen schüchtern und allmählich zum Vorschein, um als ganz unzweideutig formulierte theoretische Forderung erst in den „Gesetzen", also in Platons letzter Schrift, aufgestellt zu werden. Dreierlei, heißt es da, wollen wir über jegliches wissen: das Wesen (οὐσία), die Definition des Wesens (λόγος τῆς οὐσίας) und den Namen (ὄνομα). Ferner gebe es zwei Frageweisen, indem man entweder den Namen eines jeglichen bezeichne und dessen Definition fordere, oder indem man umgekehrt mit der Definition beginne und nach dem Namen frage. So könne z. B. die Definition desjenigen, dessen Name Seele sei, nicht anders als „die sich selbst zu bewegen fähige Bewegung" lauten (Gesetze, X. 895). Der Sache findet sich das alles in angewandter dialektischer Erörterung freilich schon im „Phädrus", aber im „Laches", „Charmides", „Protagoras" suchen wir nach Wesensdefinitionen dieser Art vergebens. So großes Gewicht übrigens von Platon auf das Definieren gelegt wird, finden sich merkwürdigerweise sogar in jenen Gesprächen, in denen sich die Ideenlehre am üppigsten entfaltet, sehr wenige Bestimmungen, die eigentliche Wesensdefinitionen vorstellen sollen. Platon befolgte damit nur die vorsichtige Taktik so vieler Doxosophilitischen, um und über eine Sache einen Berg von Worten aufzutürmen, die Sache selbst aber im Dunkeln zu halten und nur gelegentlich ein Zipfelchen davon der gläubigen Gemeinde vorzuweisen. Denn es ist klar, daß ein Schock solcher Wesensdefinitionen gleich der angeführten über die Seele auch dem vertrauensvollsten Leser oder Hörer, wenn er nicht gerade besonders doxosophilitisch veranlagt ist, die Augen darüber öffnen müßte, daß die ganze Begriffsphilosophie verlehrter Schwindel ist.

Wo dagegen die Definitionen des Platonischen Sokrates einen gesunden Sinn enthalten, handelt es sich wie bei den

Definitionen des Xenophontischen Sokrates überall um gewöhnliche mehr oder weniger gelungene Nominal- und Realdefinitionen.

IV. Spuren des echten Sokrates in Zeugnissen anderer Sokratiker.

Wie weit man im Altertum von der der Neuzeit eigenen, aller Kritik baren Verkennung der äußeren und inneren geschichtlichen Unwahrheiten im Gesamtbilde des von Platon geschilderten Dialektikers Sokrates entfernt gewesen ist, zeigen die folgenden Anekdoten, die an Wert deswegen nichts verlören, wenn sie, wie ich das von den beiden ersten selbst glaube, nicht für echt zu nehmen wären. Auch als nachträgliche Erdichtungen legen sie immerhin Zeugnis ab für die im Altertum vorhandene kritische Unterscheidungsfähigkeit zwischen echt sokratischen und unechten, d. h. rein platonischen Zügen im Bilde des Platonischen Sokrates.

Nach der ersten Anekdote soll Sokrates, nachdem ihm Platon das Gespräch „Lysis" vorgelesen hatte, ausgerufen haben: „Was lügt doch der Jüngling alles über mich zusammen" (Diog. Laërt. III. 35)!

Nach einer andern Version hätte Sokrates von Platon gesagt: „Dieser Jüngling führt mich, wohin er will, wie weit er will, und zu wem er will" (Vita anon. p. 13).

Nach einer von Aristoteles beglaubigten Anekdote hätte Aristripp dem mit allzu großer Sicherheit auftretenden Platon vorgehalten, daß „unser guter Freund", womit Sokrates gemeint war, nichts dergleichen gesagt habe (Rhet. II. 23).

Feststehende Tatsache und zugleich eine Tatsache von großem Gewichte ist, daß Antisthenes und seine Schule, also gerade diejenigen, die sich als Sokratiker striktester Observanz hinzustellen liebten, leidenschaftliche Bekämpfer aller Begriffsphilosophasterei waren, selbst aber einer Art des Disputierens und Definierens huldigten, die genau mit der von mir als die

echte dargestellten Sokratischen Methode übereinstimmt. Hieran knüpft sich auch die wahrhaft köstliche Anekdote, daß Diogenes, um dem auf seine Wesensdefinition des Menschen als eines „zweifüßigen, flügellosen Tieres“ sich gar so viel einbildenden Platon eine Abfuhr ad oculus zu bereiten, mit einem gerupften Hahn in der Akademie erschienen sei und ihn den Versammelten mit den Worten demonstriert habe: „Dieses ist der Mensch Platons“ (Diog. L. VI. 40)! Wie mag erst Antisthenes in seinen gegen Platon gerichteten Streitschriften über dessen Verquickung der Begriffsphilosophasterei mit der ehrlichen Sokratischen Dialektik sich ausgelassen haben!

Mittelbar kommt das diesen Anekdoten und Tatsachen zu Grunde liegende Urteil über die geschichtliche Unzuverlässigkeit des Platonischen Sokratesbildes in der Wertschätzung zum Ausdruck, die die Alten den Sokratischen Gesprächen anderer Sokratiker zuteil werden ließen. Und soweit jenes Urteil auf das Xenophontische Sokratesbild paßt, wird dieses dadurch ebenfalls indirekt mitbetroffen. Solche Gespräche, denen ausdrücklich nachgerühmt wird, daß sie den Sokratischen Geist in scharfer Ausprägung enthalten hätten (Diog. L. II. 61), waren die des Äschines, eines Lieblingsschülers des Sokrates, von denen aber leider kein einziges auf uns gekommen ist. Für ihre Zuverlässigkeit in der Wiedergabe Sokratischer Dialektik nach Inhalt und Form spricht auch der Umstand, daß das Gerücht entstehen konnte, der wahre Verfasser der meisten dieser Gespräche wäre kein anderer als Sokrates selbst gewesen, und Äschines, der sie von Xantippe erhalten habe, hätte sie alle unredlicherweise für eigene Leistungen ausgegeben; selbst Aristipp, sonst kein Widersacher des Äschines, mochte demselben die Autorschaft nicht zutrauen (Vgl. Zeller, Philos. d. Griech. II. 241).

Mag es sich mit diesem Gerüchte wie immer verhalten, so zeigt es doch jedenfalls, daß die unter dem Namen des Äschines gehenden Gespräche die Sokratische Dialektik in einer von der Platonischen wie von der Xenophontischen Darstellung nach der Seite der Wahrheit weit abweichenden Weise zum Ausdruck

gebracht haben müssen, in welcher Hinsicht mir, was zunächst den Inhalt der Gespräche betrifft, folgende Erwägungen zulässig erscheinen.

Was Platon und Xenophon trotz aller Besonderheiten in der Denkungsart eines jeden grundsätzlich von solchen Sokratikern, wie es die Kyrenaiker waren, unterscheidet, das ist die theistische Tendenz ihrer Philosophie, sowie das Bestreben den von ihnen verteidigten Sokrates vor allen Dingen als theistischen Gesinnungsgenossen, wenn auch nicht gerade von athenisch-orthodoxester Art, erscheinen zu lassen. So bilden Platon und Xenophon unter den Sokratikern gleichsam die äußerste Rechte, während Aristipp die radikale Linke repräsentirt. Der Gegensatz, der auch sonst zwischen beiden Gruppen bestand, kommt in den Platonischen und Xenophontischen Schriften an vielen Stellen zum Vorschein. Auch Aristipp wird in seinen Schriften diesen Gegnern kein Wort schuldig geblieben sein; der platonisierte und noch mehr der xenophontisierte Sokrates müssen ihn besonders angewidert haben. Wenn Aristipp dagegen die sokratischen Gespräche, deren Autorschaft er dem Äschines nicht zutraute, durch solches Mißtrauen um so mehr als im echt sokratischen Geiste gehalten anerkannte, so scheint mir hierin ein brauchbarer Wink bezüglich des in jenen Gesprächen vertretenen prinzipiellen philosophischen Standpunktes zu liegen. Wie Aristipps eigene Philosophie, auf deren Ausbildung nach seinem Bekenntnis Sokrates großen Einfluß genommen hatte, durch und durch atheistisch war, so wird sich in den sokratischen Gesprächen des Äschines der atheistische Geist des Sokrates in ebenso unverfälschter als gelungener Gestalt an die Öffentlichkeit gewagt haben; sowohl ihre beifällige Aufnahme bei Aristipp als sein Verdacht auf einen hier unterlaufenden literarischen Diebstahl würde sich hieraus am einfachsten erklären. Selbstverständlich soll das nicht heißen, daß in den sokratischen Gesprächen des Äschines ausschließlich oder auch nur vorwiegend theologische Probleme verhandelt worden wären, obschon es daran nicht gefehlt haben wird. Fragen, wie über Gerechtigkeit und Freiheit, Regierung und Gesetze, Leben und Sterben,

müssen im Rahmen einer grundsätzlich theistischen Philosophie eine ganz andere Beantwortung als im Rahmen einer grundsätzlich atheistischen Philosophie erfahren. Solche und ähnliche Fragen, mit dialektischem Geschick und Radikalismus im Geiste der atheistischen Philosophie des echten Sokrates behandelt, dürften den Inhalt der von Aristipp als Plagiate verdächtigen Gespräche des Äschines größtenteils gebildet haben.

Tatsache ist, daß sokratische Gespräche von der angedeuteten Tendenz schon früh vorhanden waren, wenn sich auch über deren Verfasser heute nichts Sicheres mehr ausmachen läßt. Unser Gewährsmann für diese wertvolle Tatsache die er zwar nicht als solche registriert, aber, worauf mehr ankommt, mit einem charakteristischen Beispiel belegt, ist Xenophon. Da es das einzige Beispiel dieser Art ist und sich daran über Form und Tendenz der Sokratischen Dialektik in ihrer echten Gestalt mehr als an sämtlichen Platonischen und Xenophontischen Gesprächen lernen läßt, wollen wir es näher betrachten.

Jenes Gesprächsbeispiel betrifft eine angeblich vom noch nicht zwanzigjährigen Alkibiades mit Perikles geführte dialektische Unterhaltung über Gesetze, von der uns Xenophon, ohne dafür eine andere Quelle als ein „man sagt" zu nennen, im 2. Kapitel des I. Buches der Memorabilien einen längeren Bericht gewährt hat. Schon wenn wir den ungefähr ein halbes Jahrhundert betragenden Zeitabstand zwischen der ungesetzten Abhaltung des Gespräches und seiner Niederschrift durch Xenophon bedenken, noch mehr aber, wenn wir sehen und vergleichen, wie Xenophon mit Platonischen Gesprächen umgegangen ist, werden wir zu der Annahme gedrängt, daß sich im vorliegenden Falle das „man sagt" nicht auf eine mündliche und wörtliche Überlieferung, sondern nur auf eine literarische Vorlage beziehen kann, die Xenophon im Auszuge wiedergegeben hat.

Von den Geschichtschreibern der Philosophie ist wenig zu erfahren, was von diesem Gespräche eigentlich zu halten sei. Die meisten helfen sich damit, ihre Verlegenheit hinter Stillschweigen zu verbergen. Zellers ungemein vorsichtig aus-

gedrückte Meinung scheint die zu sein, daß durch das Gespräch Alkibiades als dem Sokrates abtrünnig gewordener Sophistenzögling charakterisiert werden solle. In dem Kapitel „Entstehungsgründe der Sophistik“ sagte er nämlich: „Aber das Bedürfnis der Zeit verlangte nicht bloß eine methodische Anleitung zur Redekunst, sondern überhaupt einen wissenschaftlichen Unterricht über alle die Dinge, deren Kenntnis für das praktische, und insbesondere für das bürgerliche Leben von Wert war; und wenn es selbst ein Perikles nicht verschmähte, seinen hochgebildeten Herrschergeist im Verkehr mit einem Anaxagoras und Protagoras zu nähren, so mochten sich Jüngere von dieser wissenschaftlichen Bildung um so mehr Nutzen versprechen, je leichter es bei mäßiger dialektischer Übung einem offenen Kopf wurde, an den gewöhnlichen Vorstellungen über sittliche Dinge Schwächen und Widersprüche zu entdecken, und sich dadurch selbst den gewiegtesten Praktikern gegenüber das Bewußtsein der Überlegenheit zu verschaffen“ (Philos. d. Griech. I. 1041). Diese Stelle versieht er nun mit folgender unser Gespräch betreffenden Anmerkung: „M. vgl. die merkwürdige Unterredung zwischen Perikles und Alkibiades, Xen. Mem. I. 2, 40 ff., die ja freilich nicht wörtlich überliefert sein wird (auch Xen. führt sie mit einem λέγεται) ein, deshalb aber noch keine Erfindung späterer Interpolatoren (Krohn, Sokrates und Xenophon, S. 94) zu sein braucht; der vielmehr auch dann, wenn sie in dieser Gestalt Xenophons Werk ist, die Nachricht zu Grunde liegen kann, daß Alkibiades als junger Mensch seinen Vormund durch Fragen über den Begriff des νόμος in Verlegenheit gebracht habe.“

Die Möglicheit, daß Xenophons Quelle eine literarische Vorlage gewesen sein könnte, hat Zeller, wie man sieht, nicht einmal in Anschlag gebracht. Aber wenn er auch diese Möglichkeit nachträglich gelten ließe, würde er es von seinem Standpunkte der Beurteilung des Sokrates dennoch für undenkbar erklären müssen, daß Xenophons Quellenschrift ein sokratisches Gespräch im eigentlichen Sinne gewesen sein könnte. Nur das möchte er vielleicht zugestehen, daß Xenophon irgend ein

Werk der „Sophistik“ exzerpiert hätte, was recht gut zur Bemerkung passen würde, Xenophon lasse den jungen Alkibiades, „diesen Freund der Sophistik“, sich schon früh in demselben Sinne äußern wie den durch seine Bestreitung der Verbindlichkeit der Gesetze bekannten Sophisten Hippias (Philos. d. Griech. I. 1127).

Einer solchen Herleitung widerspräche aber der ganze Zusammenhang, worin das Gespräch bei Xenophon erscheint. Wenn Alkibiades wirklich als trauriges Exempel sophistischer Vorbildung gekennzeichnet werden sollte, so dürften wir auch einen diesbezüglichen namentlichen Hinweis auf seine Lehrer und Verführer, wenigstens auf einen von ihnen, zu finden erwarten. Statt dessen macht Xenophon gar kein Hehl daraus, daß Alkibiades gerade in politischen Dingen zu den eifrigsten Schülern des Sokrates gehört habe, während er von anderen politischen Lehrmeistern desselben nichts verlauten läßt. Mit der Einflechtung des fraglichen Gespräches verfolgt Xenophon offenbar auch den Zweck, den Alkibiades als durch eigene Schuld mißratenen Schüler des Sokrates zu kennzeichnen. Was Alkibiades über die Gesetze denkt, ist allerdings in Xenophons Augen „Sophistik“, aber es soll durch das Gespräch weder die Sophistik im allgemeinen, noch die eines Hippias, Protagoras oder Prodikes im besondern, sondern allein die auf dem Mißbrauche der Sokratischen Dialektik beruhende, in Sophistik ausgeartete dialektische Fertigkeit des Alkibiades an einem Beispiel veranschaulicht werden.

Über denselben Mißbrauch läßt Platon seinen Sokrates im „Staate“ mit den Worten klagen, daß die Bürschchen, wenn sie zuerst mit der Dialektik bekannt würden, mit ihr wie mit einem Spielzeug umgingen und sie in übermütigster Weise zum Widersprechen und Widerlegen allen gegenüber, die ihnen in den Weg kämen, gebrauchten und so die ganze Philosophie in Verruf brächten (Staat, VII. 539 f.). Daß sich Platon hier wieder einmal durch den Mund des Sokrates ganz im eigenen Namen ereifert hat und daher auf eine gleiche Gesinnung des echten Sokrates aus dieser Stelle nicht geschlossen werden darf, wird uns von Platon selbst durch die „Apologie“ bestätigt,

worin er objektiv genug ist, den Sokrates sogar mit großer Selbstgefälligkeit schildern zu lassen, wie die jungen Leute sich freuten, die Menschen in sokratischer Manier ausforschen zu hören, und wie sie selbst andere mit Glück ausforschten und ihnen deren Dexosophilis zu Gemüt führten, worüber dann die solchermaßen Abgeführten, anstatt sich selber zu zürnen, ihm zürnten und sagten, es gebe einen gewissen Sokrates, der ein höchst verruchter Mensch und ein Verderber der Jugend sei (Apologie, 10. Kap.). So weit ist Platon in seiner Objektivität freilich nirgends gegangen, daß er uns auch mit einer charakteristischen Gesprächsprobe, worin ein junger Sokratiker in getreuer Nachahmung des Meisters den Gegner mit der Waffe der Dialektik kunstgerecht seziert, wie das in dem von Xenophon mitgeteilten Alkibiades-Gespräche geschieht, aufgewartet hätte.

Wozu sich Platon nicht verstehen mochte, darin könnten sich jedoch ein Äschines und andere Sokratiker aus eigenem Wohlgefallen an der Sache um so eifriger versucht haben; es wäre sogar ein großes Wunder, wenn nicht der eine oder der andere das so dankbare Thema schriftstellerisch ausgenützt hätte. Ein deutliches Anzeichen dafür, daß dergleichen wirklich stattgefunden hat, dürfen wir, wie ich glaube, in der von Xenophon mitgeteilten, in der Tat „merkwürdigen" dialektischen Kraftprobe des Alkibiades erblicken, deren „sophistische" Tendenz wie überhaupt schon deren Vorhandensein eben durch die Annahme am verständlichsten wird, daß sich Xenophon dabei an ein von irgend einem radikaleren Sokratiker herrührendes sokratisches Gespräch als Vorlage gehalten habe. Unter dieser Annahme enthüllt sich uns auch ein weiteres Motiv, von dem Xenophon bei der Einfügung des Alkibiades-Gespräches in die Memorabilien geleitet worden ist. Wenn wir nämlich zugleich auf die Ansichten achten, die Xenophon seinen Sokrates im Gegensatze zu Alkibiades über die Gesetze äußern läßt, so verstehen wir ohne weiteres, daß wir das Hauptmotiv für die Aufnahme des Alkibiades-Gespräches in den bei Xenophon überall vorwaltenden apologetischen Rücksichten zu er-

blicken haben, während die historischen Rücksichten bei ihm stets nur eine Nebenrolle spielen. Wie zu diesem Zwecke die Auffassung des Alkibiades über die Gesetze so hingestellt wird, als ob sie als solche ihm persönlich angehörte und nur die dialektische Einkleidung dem Sokrates übermütigerweise nachgeahmt wäre, so wird dagegen dem Sokrates selbst eine höchst konservative, das prinzipielle Widerspiel derjenigen seines mißratenen Schülers darstellende Auffassung beigelegt. Beides haben die Geschichtschreiber der Philosophie bis jetzt arglos als volle geschichtliche Münze hingenommen, wobei sie sich, wie leicht zu beobachten ist, besonders durch die ihnen von Xenophon suggerierte Erwägung, daß nur die vom Xenophontischen Sokrates vertretene Auffassung über die Gesetze mit den Anforderungen echter Moral und Politik verträglich und darum dem geschichtlichen Sokrates völlig entsprechend wäre, um so lieber täuschen ließen, als sie in der Regel selbst von vornherein den konservativen Standpunkt Xenophons teilten und denjenigen des Alkibiades als sitten- und staatsgefährlich perhorreszierten.

In Wahrheit liegen, wie ich zu behaupten wage, in diesem Falle die Dinge so, daß die von Alkibiades vertretene Auffassung die moralisch höher stehende zu heißen verdient, weshalb wir sie auch als die eigene Auffassung des echten Sokrates gelten lassen dürfen. Zur besseren Verständigung mit meinen Lesern, sowie um sie in die Lage zu versetzen, selbständig zu urteilen und mein Urteil zu kontrollieren, füge ich die betreffenden Stellen aus den Memorabilien hier ein. Es folgt zunächst die Unterredung des Alkibiades mit Perikles samt den ihr vorausgehenden und nachfolgenden das Ganze erst in das volle Licht rückenden Zusätzen Xenophons.

Unterredung des Alkibiades mit Perikles über die Gesetze.

(Memorabilien, I. 2, 39—47.)

„Von welcher Art also der Umgang des Kritias mit Sokrates war, und wie sie zu einander standen, ist dargelegt wor-

den. Ich möchte aber behaupten, daß kein Mensch von irgend jemand, an dem er kein Gefallen findet, erzogen werden könne. Kritias und Alkibiades jedoch verkehrten mit Sokrates während der ganzen Dauer ihres Verkehrs nicht deswegen, weil sie Gefallen an dem Manne gefunden hätten, sondern weil sie gleich von Anfang an danach strebten, einmal an die Spitze des Staates zu treten. Denn während sie noch mit Sokrates umgingen, suchten sie am liebsten mit solchen Leuten Dialektik zu treiben, die sich vorzugsweise mit politischen Angelegenheiten befaßten. Man sagt nämlich, daß Alkibiades in einem Alter von noch nicht 20 Jahren mit seinem Vormunde Perikles, der an der Spitze des Staates stand, folgende dialektische Auseinandersetzung über die Gesetze gepflogen habe.

Sage mir, o Perikles, soll er gesagt haben, ob du wohl im stande wärest, mich darüber zu belehren, was ein Gesetz ist (τί ἐστι νόμος)?

Allerdings glaube ich das, soll Perikles erwidert haben.

A. So setze es mir dann, bei den Göttern, doch auseinander! Denn wenn ich Leute loben höre, daß sie gesetzliche Männer seien, so scheint mir derjenige dieses Lob nicht zu verdienen, der nicht weiß, was ein Gesetz ist.

P. Nun, da verlangst du gar nichts Schwieriges, wenn du nur zu erfahren wünschest, was ein Gesetz ist. Denn das alles ist Gesetz, was das versammelte und über etwas einverstandene Volk aufschreiben läßt, was man tun soll und was nicht.

A. In der Meinung, daß man das Gute tun soll oder das Schlechte?

P. Das Gute, beim Zeus, mein Liebster, und nicht das Schlechte.

A. Wenn jedoch nicht das Volk, sondern wie dort, wo eine Oligarchie besteht, wenige sich versammeln und aufschreiben, was man tun soll, was ist das (ταῦτα τί ἐστι)?

P. Alles, worüber die Staatsgewalt entschieden hat, daß

man es tun soll, und dieses aufschreiben ließ, wird Gesetz genannt.

A. Und wenn ein Tyrann im Besitze der Staatsgewalt wäre und für die Bürger schriftlich festsetzte, was sie tun sollen, ist auch das Gesetz?

P. Auch was ein Tyrann als Regent schriftlich festsetzt, auch das wird Gesetz genannt.

A. Was ist aber Gewalt und Gesetzlosigkeit, o Perikles? Sind sie etwas andres, als wenn der Stärkere den Schwächeren nicht durch Überzeugung, sondern mit Gewalt zu tun zwingt, was ihm selbst gefällt.

P. Mir will es so scheinen.

A. Also, auch was ein Tyrann die Bürger, ohne sie überzeugt zu haben, zu tun zwingt, indem er es schriftlich festsetzt, ist Gesetzlosigkeit?

P. So scheint es mir, weshalb ich die früher aufgestellte Behauptung, daß das von einem Tyrannen, ohne überzeugt zu haben, schriftlich Festgesetzte Gesetz ist, wieder zurücknehme.

A. Was aber die wenigen, ohne die Menge überzeugt zu haben, sondern bloß weil sie dieselbe beherrschen, schriftlich festsetzen, sollen wir das Gewalt nennen oder nicht?

P. Alles, wozu einer den andern, ohne ihn überzeugt zu haben, zwingt, mag er es schriftlich festsetzen oder nicht, scheint mir eher Gewalt als Gesetz zu sein.

A. Auch das also, was das ganze Volk, weil es die Reichen beherrscht, schriftlich festsetzt, ohne sie überzeugt zu haben, dürfte eher Gewalt als Gesetz sein.

P. Ja freilich, o Alkibiades! Auch wir waren, als wir in deinem Alter standen, stark in derartigen Dingen. Denn diese Dinge, worin du dich jetzt zu üben scheinst, übten wir nicht nur, sondern klügelten sie auch aus.

A. Wenn ich doch, o Perikles, damals als du hierin am stärksten warst, mit dir hätte verkehren können! —

Sobald sie also den Staatsmännern überlegen zu sein glaubten, gingen sie nicht mehr zu Sokrates. Denn abgesehen davon, daß er ihnen sonst nicht gefiel, ärgerten sie sich darüber, daß sie, wenn sie zu ihm gingen, wegen der von ihnen begangenen Fehler Bloßstellungen erlitten. Sie verlegten sich also auf Staatsangelegenheiten, um derentwillen sie auch nur zu Sokrates gekommen waren."

Was zunächst die erklärenden Zusätze betrifft, so läßt sich, wie jedermann sehen kann, darin nicht der leiseste Hinweis entdecken, daß Xenophon das Gespräch deshalb eingeflochten haben sollte, um den Alkibiades als Sophistenzögling hinzustellen. Alkibiades erscheint hier vielmehr durchaus nur als talentvoller Schüler des Sokrates in der auf politische Fragen angewandten Dialektik. Das geht so weit, daß man meinen möchte, Xenophon sympathisiere mit dieser Art Gesetzeskritik. Daß dies nicht der Fall ist, erfahren wir in der unzweideutigsten Weise durch die an späteren Stellen der Memorabilien sich findenden Erörterungen des Xenophontischen Sokrates über das Gesetzesthema. Muß dieses Verhalten jedoch nicht den Verdacht erwecken, daß Xenophon nicht den Mut fand, gleich von vornherein offen zu erklären, daß die Tendenz des Alkibiades-Gespräches dem Geiste des geschichtlichen Sokrates prinzipiell zuwiderlaufe? Da er dafür in jenen späteren Memorabilienstellen indirekterweise um so eifriger besorgt ist, jeden Zweifel über die wahren — selbstverständlich xenophontisch-hochkonservativen — Anschauungen des Sokrates in Betreff der Gesetze bei der Nachwelt zu zerstreuen, so legt uns auch dieser Umstand den Schluß nahe, daß Xenophon das Alkibiades-Gespräch nach einer literarischen Vorlage verfaßt hatte, am wahrscheinlichsten nach einem vielgelesenen sokratischen Gespräche des Äscheines oder eines andern den Wein der sokratischen Denkungsart unverwässert kredenzenden Sokratikers, nach einem Gespräche, worin einmal nicht der Meister selbst auftrat, sondern worin ihn zur Abwechselung sein Schüler Alkibiades sach- und formgetreu kopierte. Auf diese Weise gedachte Xenophon der Nachwelt offenbar die Meinung beizubringen, daß sie das

Alkibiades-Gespräch nur als ein in seiner Art allerdings gelungenes Beispiel verwegensten Mißbrauches der Sokratischen Dialektik anzusehen hätte, womit er ja auch im allgemeinen Glück gehabt hat.

Verwegen genug lautet die Tendenz des Alkibiades-Gespräches freilich, sehr verwegen, geradezu revolutionär. Worin soll aber das Unmoralische der Tendenz liegen, das uns zur Annahme nötigte, daß Alkibiades den Dialektiker Sokrates bloß in formaler, nicht aber auch zugleich in sachlicher Hinsicht kopierte?

Mag man immerhin, wie Zeller tut, die Tendenz in Zusammenhang mit der Unterscheidung und Entgegensetzung der Natur und des Herkommens, dem „Lieblingssatze der sophistischen Ethik", bringen (Philos. d. Griech. I. 1127), so fehlt doch jeder Anhaltspunkt, daß dieser Zusammenhang, wie Zeller weiterhin meint, gerade im Geiste moralischer Skepsis oder gar gleich im Geiste des Platonischen Kallikles, wonach das natürliche Recht einzig und allein das Recht des Stärkeren wäre, gesucht werden müßte (vgl. I. 1126—1132). Jener Lieblingssatz der griechischen Aufklärungsphilosophen enthält nämlich geradeso wie ihr anderer Lieblingssatz, daß der Mensch das Maß aller Dinge sei, durchaus nichts moralisch Bedenkliches und Gemeingefährliches, vorausgesetzt, daß man diese Sätze so auffassen mag, wie sie von ihren Urhebern gemeint waren, anstatt in platonisch perfider Weise darauf auszugehen, sie soviel als möglich in einem allgemein als unmoralisch zu empfindenden Sinne auszudeuten.

Wie die bösen Sophisten ihre berüchtigte Entgegensetzung von Natur und Herkommen oder Gesetz verstanden haben, werden wir am zuverlässigsten von ihnen selbst erfahren, indem wir zusehen, wie sie ihren ethischen Lieblingssatz in einem besondern Falle zur Anwendung brachten. Wenn es gewöhnlich heißt, keinem Griechen sei jemals ein Zweifel an der Rechtmäßigkeit und Zweckmäßigkeit der Sklaverei aufgestiegen, so ist das wieder eine von den zahllosen Geschichtslügen, die ein Jahrhundert dem andern weiterzugeben beflissen ist. Wie

würden sich die Geschichtschreiber in ihren Bewunderungsausdrücken einander zu überbieten trachten, wenn Platon und Aristoteles so revolutionär verwegen gewesen wären, an der durch Herkommen und Gesetz geheiligten Einrichtung der Sklaverei zu rütteln. Leider steht aber der „Idealist“ Platon in dieser Frage stramm auf legal sklavenhalterischem Boden, und Aristoteles hat sich in seinem „Realismus“ sogar bis zu einem „philosophischen“ Rechtfertigungsversuch der Sklaverei verirrt. In Wahrheit war an Männern, die in Wort und Schrift gegen die Sklaverei agitierten, damals kein Mangel. Da diese Männer jedoch ihrer gesamten Denkungsart nach im Lager der Sophisten stehen, wird ihre Sklavenfreundlichkeit von den Geschichtschreibern entweder ignoriert oder mit den übrigen emanzipatorischen Bestrebungen der Sophisten aus schlechten Motiven erklärt. Es ist Aristoteles, dem wir die Nachricht verdanken, daß es Leute mit der Ansicht gebe, die Herrschaft über Sklaven sei gegen die Natur; denn nur durch das Gesetz sei der eine Sklave, der andere ein Freier, während von Natur ein solcher Unterschied nicht bestehe; deshalb sei die Sklaverei nicht auf Gerechtigkeit, sondern auf Gewalt begründet (Politik, I. 3). Daß zu diesen Leuten, von denen Aristoteles niemand mit Namen zu nennen der Mühe wert gefunden hat, auch Sokrates gehört haben dürfte, scheint mir aus der von Diogenes Laërtius aufbewahrten Nachricht hervorzugehen, daß Sokrates die ihm von Charmides zu dem Zwecke angebotenen Sklaven, um aus deren Arbeit, wie man heute sagt, Mehrwert zu ziehen, nicht angenommen hatte (II. 31). Und nun frage ich, ob die „sophistische“ Unterscheidung und Entgegensetzung von Natur und Gesetz im Falle der Sklaverei, so revolutionär sie damals gewesen ist, nicht völlig unserem heutigen höheren moralischen Empfinden, auf das wir uns so viel zugute tun, entspricht?

Bei einer diesem authentischen Beispiel angemessenen allgemeinen Auffassungdes „Lieblingssatzes“ der sophistischen Ethik ist nichts dagegen einzuwenden, wenn damit die Tendenz des Alkibiades-Gespräches in Zusammenhang gebracht werden soll. Es geht dann daraus nur um so klarer hervor, daß hier die

Tendenz, anstatt das natürliche Recht auf das sogenannte Recht des Stärkeren gründen zu wollen, in Wahrheit gerade gegen jene in Form von Gesetzen gekleideten Regierungspraktiken gerichtet ist, die dem Aufkommen einer ernsten und aufrichtigen Gerechtigkeitspolitik mehr im Wege stehen, als die rohe von launenhafter Willkür diktierte Gewaltübung. Was Alkibiades von einem Gesetze verlangt, ist, daß es vor allem gerecht sei, und was er unter einem gerechten Gesetze versteht, ist, daß es vor allem nicht im Interesse einzelner Personen oder einer Partei, sondern zum Vorteile sämtlicher Glieder der Gesellschaft und mit deren Einverständnis erlassen werde. Wo das nicht zutrifft, dienen in seinen Augen die Gesetze nur als Stützen der Tyrannei und Anarchie zugleich. Der seiner dialektischen Gesetzeskritik zu Grunde liegende Gedanke ist kein anderer als das „antikratische Prinzip“ Dührings: „Es verurteilt die ungerechte Gewaltübung, also kurzweg jegliche ursprüngliche Gewalt oder spätere Gewaltinitiative, die nicht auf natürlicher Gerechtigkeit fußt. Es schließt demgemäß nichts weiter ein, als den letztgründlich durchgeführten Gedanken, daß Macht oder Gewalt an sich nie recht sei, vielmehr deren Betätigung, wo sie in einem gewissen Sinne grundlos, nämlich nur egoistisch aus Raubgier, Übermut, Herrschsucht u. dgl. erfolgt, gerade die originäre und primitive Ungerechtigkeit darstelle“ (Wirklichheitsphilosophie, S. 463).

Und jetzt wollen wir das Gegenprinzip des Xenophontischen Sokrates betrachten, um seinen moralischen Wert mit dem des „antikratischen“ Prinzips zu vergleichen und danach den vom geschichtlichen Sokrates eingenommenen Standpunkt erwägen.

Als ob Xenophon in seinem apologetischen Eifer jeden Verdacht darüber auszurotten beabsichtigt hätte, daß Sokrates für den Antikratismus des Alkibiades verantwortlich sein könnte, hat er den Memorabilien gleich zwei im wesentlichen gleich lautende Gespräche eingefügt, ein ausführlicheres mit Hippias (IV.4) und ein kurzes mit Euthydem (IV.6, 5 u. 6.), worin Sokrates in Bezug auf die Gesetze den gleichen philiströsen Konservativismus

wie der Platonische Sokrates im „Kriton“ predigt, ohne sich freilich daran in praxi so sklavisch gleich diesem zu binden, wie wir bei Besprechung des Fluchtverweigerungsmotivs gesehen haben. Für unsern Zweck genügt es, aus den beiden bezeichneten Gesprächen die Bestimmung, was ein Gesetz sei, und die über das Verhältnis von Gesetzlichkeit und Gerechtigkeit herauszuheben.

„Staatsgesetze, definiert Hippias, sind die von den Bürgern durch gegenseitige Übereinkunft festgesetzten Beschlüsse über das, was man tun und lassen soll“ (IV. 4, 13.).

Sokrates. Ist nun nicht gesetzlich derjenige, der nach diesen Bestimmungen im Staate lebt und ungesetzlich derjenige, der sie nicht befolgt?

H. Allerdings.

S. Tut nun derjenige, der sie befolgt, nicht auch, was gerecht ist, derjenige aber, der sie nicht befolgt, was ungerecht ist?

H. Allerdings.

S. Ist also nicht derjenige, der das Gerechte tut, ein Gerechter, und derjenige, der das Ungerechte tut, ein Ungerechter?

H. Wie sollte es anders sein!

S. So ist also der Gesetzliche gerecht, der Ungesetzliche aber ungerecht.

— — — — — — — — — — — —

— — — — — — — — — — — —

S. Ich erkläre demnach, o Hippias, daß gesetzlich und gerecht ein und dasselbe ist. Wenn du aber anderer Meinung bist, so belehre mich!

H. Beim Zeus, hinsichtlich der Gerechtigkeit bin ich ganz deiner Meinung.

Wie man sieht, lautet die Definition des Sophisten, weil sie für das Zustandekommen von Gesetzen „die gegenseitige Übereinkunft der Bürger“ fordert, völlig im Sinne des Alkibiades. Denn, was Alkibiades von einem Gesetze, wenn es nicht eine Form verkappter Gewaltübung darstellen soll, vor

allem verlangt, ist eben, daß es auf Grund gegenseitiger Übereinkunft sämtlicher Bürger festgesetzt worden ist, also weder von einem Tyrannen, ohne die Bürger überzeugt zu haben, noch von einer Minderheit, ohne die Mehrheit, oder von einer Mehrheit, ohne die Minderheit überzeugt zu haben. Diese Forderung des Hippias nach gegenseitiger Übereinkunft sämtlicher Bürger wird nun weiterhin vom Xenophontischen Sokrates als die selbstverständlichste Tatsache von der Welt behandelt, was sie doch in Wirklichkeit nicht ist, und wofür sie am wenigsten im damaligen Athen gelten durfte. Natürlich ist das von Xenophon in keiner anderen Absicht geschehen, als um auf diese Weise sein Evangelium von der Identität von Gesetzlichkeit und Gerechtigkeit mit desto größerer dialektischer Gemütlichkeit entwickeln zu können.

Noch bequemer hat es Xenophon seinem Sokrates im Gespräche mit Euthydem gemacht.

„Weißt du, was man gerecht nennt“? — fragt Sokrates. Und Euthydem ist so gefällig, ohne weiteres zu antworten: „Gerecht ist, was die Gesetze befehlen.“ Auf dieses Zugeständnis hin, das Sokrates zufrieden einsteckt, ist es für ihn kein schweres dialektisches Kunststück mehr, ohne weitere Vorbereitungen die Definition zu produzieren: „Gerecht sind, die das in Bezug auf die Menschen Gesetzliche kennen.“ Der Zusatz „in Bezug auf die Menschen“ erklärt sich daraus, weil Sokrates kurz vorher definiert hatte, fromm seien, die das in Bezug auf die Götter Gesetzliche kennten.

Während also nach dem „antikratischen“ Prinzip des Alkibiades die Gerechtigkeit mit der Gesetzlichkeit nur so weit zusammenfällt, als die Gesetze wirklich gerecht, d. h. durch gegenseitige Übereinkunft sämtlicher Bürger, also frei von jedem mittelbaren und unmittelbaren Zwange, zu stande gekommen sind, besteht das Gegenprinzip des Xenophontischen Sokrates in der ohne Einschränkung und Vorbehalt aufgestellten Identität der Gesetzlichkeit mit der Gerechtigkeit.

Was ist, frage ich jetzt, moralischer, der Entwicklung einer allgemeinen höheren Moral förderlicher, wenn man die

Gerechtigkeit zum Maßstabe der Gesetzlichkeit oder wenn man die Gesetzlichkeit zum Maßstabe der Gerechtigkeit macht und sein Handeln danach einrichtet? Kann da die Antwort zweifelhaft sein? Was ist daher schon von vornherein wahrscheinlicher, daß Alkibiades mit seiner Dialektik in echt sokratischen, oder daß der Xenophontische Sokrates wie gewöhnlich in echt Xenophontischen Spuren wandelt? Diesbezüglich muß jeder Zweifel vollends verschwinden, wenn wir alles erwägen, was wir bisher über den philosophischen Standpunkt des unverfälschten Sokrates kennen gelernt haben und noch weiter kennen lernen werden.

Wie widersprechend Xenophons eigene Darstellung lautet, sieht man am besten an der ebenfalls von ihm selbst berichteten und wirklich für echt sokratisch zu nehmenden Identifizierung der Weisheit mit der Gerechtigkeit und allen anderen Tugenden. Dann müßte ja Sokrates die Weisheit auch mit der Gesetzlichkeit identifiziert haben, und der Weiseste wäre derjenige, der sich den Gesetzen am fügbarsten erweist und an ihnen in jedem Falle prinzipiell nichts andres als die lauterste Gerechtigkeit verwirklicht findet. Soweit hat sich in der Verfälschung des echten Sokratesbildes, wie wir schon wissen, auch Xenophon durch seinen apologetischen Eifer nicht fortreißen lassen (Vgl. S. 230 f.).

Wie ausgezeichnet paßt dagegen auf den Lehrmeister eines Schülers, als der Alkibiades im Gespräch mit Perikles erscheint, das Urteil des älteren Cato, daß Sokrates ein Schwätzer und unruhiger Kopf gewesen sei, der die alten Gebräuche abgeschafft und die Mitbürger zu ungesetzlichen Meinungen verleitet habe (Plutarch, Marcus Cato, 23. Kap.).

Das gleiche Urteil über Sokrates finden wir bei Timon, dem Sillographen, durch das einzige Wort „ennomolesches“ ausgedrückt, was soviel bedeutet als einen, der sich beständig über die Gesetze das Maul zerreißt. Gebildet ist das Wort nach dem Muster von „meteoroleschès“, womit die Zeitgenossen des Sokrates die atheistischen Naturforscher verächtlicherweise belegten.

Solche Urteile wären ganz unverständlich, wenn der echte Sokrates in Wirklichkeit nur den hundertsten Teil der ihm von Xenophon, allerdings im Widerspruche mit sich selbst, zugeschriebenen Gesetzlichkeitsknechtsnatur an sich gehabt hätte, sind aber ohne weiteres im Hinblicke auf einen „Sophisten“ begreiflich, bei dem die Schüler im Geiste des Alkibiades-Gespräches politisch gebildet oder, wie seine Widersacher und deren alte und moderne Nachtreter diesen Unterricht ansahen und ansehen, moralisch verderbt wurden.

Was weiter die für die Kenntnis der Sokratischen Methode nicht weniger lehrreiche dialektische Einkleidung des Alkibiades-Gespräches betrifft, so kann ich mich hierüber kurz fassen, da es in Anbetracht des früher Dargelegten genügt, auf die wichtigsten meine Auffassung bestätigenden, sowie die begriffsphilosophische Auffassung widerlegenden Punkte hinzuweisen.

Was verlangt denn Alkibiades von Perikles? Fragt er ihn etwa nach dem in der Form einer Wesensdefinition zu bestimmenden Begriffe des Gesetzes? — Nirgends eine Spur davon! Wie wenig es hier überhaupt auf das Definieren an sich ankommt, erhellt daraus, daß das Gespräch nicht einmal mit einer die erzielten Resultate zusammenfassenden Realdefinition abschließt. Die Hauptsache ist, daß Perikles einer Prüfung in Bezug auf die Haltbarkeit seiner Gedanken über die Gesetze unterworfen werden soll, wobei es dann ganz Nebensache bleibt, ob er im stande sei, die Frage mit einem einzigen Satze oder in einer Reihe von Sätzen auf eine den Alkibiades befriedigende Weise zu beantworten, sowie ob diese Sätze schulgerechte Definitionen darstellen oder nicht. Wenn man sich nur gegenseitig über die gebrauchten Worte versteht, so daß das Gespräch weiterzurücken vermag, so lauten alle Äußerungen, wenigstens für den Augenblick, schon bestimmt genug. So ist eine Erklärung wie die von Gewalt und Gesetzlosigkeit sicherlich keine ihren Gegenstand erschöpfende Realdefinition und beansprucht keine zu sein, aber sie erfüllt den Zweck der für die neue Wendung des Gesprächs erforderlichen

gegenseitigen Verständigung. Perikles soll eben als einer von jenen Staatsmänner charakterisiert werden, die Gesetze machen und das Wort gesetzlich bei jeder ihnen passenden Gelegenheit im Munde führen, ohne jedoch über die Erfordernisse, denen ein Gesetz, um diesen Namen im Gegensatze zu Gewalt und Gesetzlosigkeit zu verdienen, vor allem zu entsprechen hat, jemals ernstlicher nachgedacht zu haben. Denn im Munde des Perikles wäre Gesetz, wie Alkibiades dialektisch demonstriert, tatsächlich gleichbedeutend mit Gewalt und Gesetzlosigkeit. Wenn hierin die elenktische oder abführende Seite der von Alkibiades praktizierten Sokratischen Methode liegt, so kommt deren positiv dialektische Seite in der dem Perikles erteilten Belehrung zum Ausdruck, daß Gesetze nichts Schlechtes vorschreiben und nicht aufoktroyiert werden dürfen. Da hätten wir denn sämtliche eigentümlichen Merkmale der echten Sokratischen Methode beisammen, wie sie in gleicher Reinheit und leichter Faßlichkeit bei Xenophon oder Platon in keinem ihrer sokratischen Gespräche zum Vorschein kommen.

V. Ergebnisse.

Sonach läßt sich die echte Sokratische Methode kurz charakterisieren als systematisches Ausfragen des Gesprächspartners über das gerade aufgeworfene Thema, um seine Behauptungen zunächst auf ihre gedankliche Bedeutung und dann auf ihre sachliche Haltbarkeit zu prüfen. Der Ausgang dieser Prüfung kann ein zweifacher sein. Sie kann mit dem Nachweise enden, daß die in Frage stehende Behauptung keinen recht auffaßbaren Sinn gibt, oder daß sie Widersprüche in sich schließt, oder daß sie zwar auffaßbar und in sich widerspruchsfrei, aber mit gewissen allgemein als wahr anerkannten Tatsachen unvereinbar ist; das ist dann die negativ-dialektische oder die elenktische, die ad absurdum führende Seite der Sokratischen Methode. Oder die Prüfung endet mit

dem Nachweise der unbedingten Haltbarkeit der untersuchten Behauptung, worin dann die positiv dialektische, die belehrende Seite der Sokratischen Methode oder die Dialektik im engeren Sinne (im Gegensatze zur Elenktik) liegt.

Je nach dem verhandelten Gesprächsthema wird sich die Art der praktischen Handhabung der Elenktik und Dialektik natürlich sehr verschieden gestalten müssen, wie sie auch abwechselnd ineinander zu greifen haben werden, so daß eine Theorie der sokratischen Gesprächsführung ein weitläufiges Unternehmen wäre. Um das Wesen der echten Sokratischen Methode zu verstehen, bedarf es jedoch nicht erst einer ausführlichen Theorie derselben. Dieses Wesen enthüllt sich in seiner Einfachheit jedem Leser der sokratischen Gespräche Platons und Xenophons von selbst, sobald er mit dem Wahne gebrochen hat, daß Sokrates mit seinem Definieren in erster und letzter Linie begriffsphilosophische Absichten verfolgt haben sollte. Sokrates arbeitete, das ist ja richtig, auf Definitionen hin, wo die Gesprächsführung es erforderte, aber nur auf gewöhnliche Nominal- und Realdefinitionen, nicht auf Wesensdefinitionen platonisch-aristotelischen Kalibers. Und auch diese Nominal- und Realdefinitionen waren ihm niemals Ziel und Selbstzweck, sondern nur ein Mittel zur Verhütung aller gedanklichen Verschwommenheiten durch Beförderung schärfsten Selbstdenkens.

Diese Auffassung der Sokratischen Methode teilte, abgesehen von der aristotelischen Schule, auch das ganze Altertum, das sich überhaupt von der Autorität des Aristoteles wenig blenden ließ. Die begriffsphilosophische Auffassung der Sokratischen Methode hat eigentlich erst in der neueren Zeit, seit man anfing, sich eingehender mit der Geschichte der Philosophie und der Wissenschaften zu befassen, ihre volle Ausbildung gefunden. Indem man überall auf die Quellen zurückging, vermeinte man den geschichtlichen Notizen des Aristoteles einen besonders hohen und in zweifelhaften Fällen Ausschlag gebenden Zeugniswert zuerkennen zu dürfen. Sonst erscheint zwar die Herrschaft der Aristotelischen Autorität heute fast auf der ganzen Linie gebrochen; nur in Bezug auf die

Philosophie des Sokrates und ihre geschichtliche Stellung steht sie nicht bloß noch immer aufrecht, sondern ist erst im Laufe des 19. Jahrhunderts zur gegenwärtigen Blüte gediehen. Wie wir sahen, zeugt es aber von der höchsten Kritiklosigkeit, gerade hinsichtlich der Sokratischen Tugendlehre und der Sokratischen Methode das Vertrauen zu Aristoteles zum kritischen Axiom erheben zu mögen.

Welche Auffassung das spätere Altertum von der Sokratischen Methode hatte, können wir von Cicero und Epiktet erfahren.

Von Arkesilaos, dem Stifter der sogenannten mittleren Akademie sagt Cicero, daß dieser die von Sokrates stammende philosophische Methode erneuert habe (haec in philosophia ratio . . . . profecta a Sokrate, repetita ab Arcesila — De nat. deor. I. 5).

Und worin bestand nach Cicero diese Methode? Etwa in der Aufsuchung des „begrifflichen Wesens" der Dinge? Nein, sondern darin „gegen alles Einwände zu erheben und über nichts ohne weiteres seine Meinung zu äußern (ratio contra omnia disserendi nullamque rem aperte judicandi — De nat. deor. I. 5), sowie durch Ausforschen und Abfragen die Meinungen der Gesprächspartner herauszulocken, um dann über die Antwort, wenn sie etwas zu enthalten schien, zu sprechen (percontando atque interrogando elicere solebat eorum opiniones, quibuscum disserebat, ut ad ea, quae ii respondissent, si quid videretur, diceret — De finibus, II. 1 — vgl. auch De orat. III. 18). Daß Sokrates auf Wesensdefinitionen ausgegangen wäre, davon weiß Cicero nichts, wie ihm überhaupt diese Art Definitionen ganz unbekannt ist, obgleich er sonst auf den Nutzen und die Notwendigkeit des gewöhnlichen Definierens oft zu sprechen kommt.

Ebensowenig erwähnt Epiktet etwas davon, obschon er sich seine Ansicht über die Sokratische Methode augenscheinlich an der Hand Xenophons und Platons gebildet hatte. Indem er davon ausgeht, daß die Stoiker sich zwar vortrefflich auf die Theorie, aber ganz und gar nicht auf die Praxis der dia-

lektischen Gesprächsführung, besonders mit dem gemeinen Manne, verstünden, fährt er folgendermaßen fort:

„Wie machte es nun Sokrates? Er zwang den mit ihm Sprechenden, ihm beizustimmen und bedurfte keines andern Zeugen. Darum konnte er auch sagen: die anderen lasse ich gehen und begnüge mich stets mit meinem Gegenredner als Zeugen; und ich sammle nicht die Stimmen der anderen, sondern nur die des mit mir Redenden. Denn er machte das aus den Vorstellungen Folgende so einleuchtend, daß ein jeder, wer es auch war, dessen Widerspruch gewahrwerdend davon abstand.

Freut sich der Beneidende? —

Nein, er betrübt sich vielmehr. —

Dann regte er den Gesprächspartner durch den Gegensatz an: Was? Scheint dir der Neid ein Unbehagen über Übel zu sein? —

Wer wird Übel beneiden? —

Auf diese Art machte er jenen sagen, daß der Neid ein Unbehagen über Gutes sei.

Was? Mag einer die ihm Fernstehenden beneiden? —

Keineswegs. —

Und nachdem er auf solche Art die Vorstellung vollständig gemacht und entwickelt hat, hört er auf und sagt nicht: Definiere mir den Neid, und dann, wenn jener schlecht definiert hat: Du hast schlecht definiert; denn die Merkmale der Definition stimmen zum Definierten nicht. Das sind für den gemeinen Mann lästige und unverständliche Kunstausdrücke, von denen wir nicht ablassen können. Mit dem aber, wodurch der gemeine Mann, seiner Vorstellung folgend, etwas zugeben oder verwerfen könnte, wissen wir ihn keineswegs zu bewegen." (Epiktets Unterredungen, II. 12, übersetzt von K. Enk).

Wir sehen daraus, wie nach Epiktets Auffassung für Sokrates alles Definieren Nebensache war gegenüber der Hauptsache, über die wichtigsten bei einer Frage in Betracht kommenden Verhältnisse so klar als möglich orientiert zu sein und sich orientieren zu lernen. Demgemäß werden von Epiktet auch die Xenophontischen Stellen, wo es heißt, Sokrates

habe mit seinen Genossen unaufhörlich untersucht, was ein jedes Ding sei (Memorabil. IV. 6, 1), was fromm, was Besonnenheit, was ein Staat u. s. w. sei (Memorabil. I. 1, 16), nicht so mißdeutet, als ob mit dem Was das zu entdeckende begriffsphilosophische Wesen dieser Dinge gemeint wäre, sondern sie behalten bei ihm ihren einfachen, natürlichen, gemeinverständlichen Sinn, wie folgende Bemerkung zeigt: „War es nicht Antisthenes, der schrieb, daß die Untersuchung der Worte der Anfang der Bildung sei? Und schreibt Xenophon nicht von Sokrates, daß dieser mit der Untersuchung der Worte, was ein jedes bedeute (τί σημαίνει ἕκαστον) den Anfang machte“ (Unterredungen I. 17, 12).

Ganz und gar fehlt es übrigens auch in neuester Zeit nicht an Autoren, die sich von der begriffsphilosophischen Auffassung der Sokratischen Methode im Grunde frei zu halten wußten. Darunter ist namentlich Grote zu nennen, der wie kein andrer moderner Autor so scharf den Punkt erkannt und bloßgelegt hat, auf den für ein richtiges Verständnis der Sokratischen Methode am meisten ankommt. Dieser Punkt betrifft jene psychopathischen Zustände, die ich unter dem Namen Doxosophilis zusammenfasse. Daß der leere Wissensdünkel der schlimmste und tiefste aller Geistesfehler sei, diese Überzeugung, sagt Grote, sei das charakteristische Merkmal des sokratischen Geistes auf das beste Zeugnis hin, nämlich das gleichlautende Platons und Xenophons (Geschichte Griechenlands, IV. 656); gegen diese Wahnsinnsform sei zunächst die Sokratische Methode gerichtet gewesen: „Zu predigen, zu ermahnen und sogar besondere Irrtümer zu widerlegen, schien dem Sokrates nutzlos, solange der Geist in seinem gewohnten Übel eingebildeter Weisheit eingehüllt sei; bevor neues Licht zutreten konnte, mußte dieser Nebel zerstreut werden. Da nun der Hörer meistens sehr bereitwillig positive Erklärungen jener allgemeinen Lehren und Ausdrücke abgab, welchen er anhing, und an deren unbedingte Wahrheit er selbst glaubte, zerlegte sie Sokrates und bewies ihm, daß sie lauter Widersprüche und Folgewidrigkeiten enthielten, indem er bekannte, daß er selbst

ganz ohne positive Ansicht sei, wobei er auch blieb, bis der Geist seines Zuhörers durch die Reihe prüfender Fragen genugsam gereinigt und geklärt erschien“ (IV. 655). Wie Grote weiter darlegt, sei dieses indirekte und negative Verfahren zwar als das originellste und hervorragendste charakteristische Merkmal der Sokratischen Methode hervorgetreten, aber nur ein Teil davon gewesen (IV. 656). Das neugeschaffene Bewußtsein von Unwissenheit sei nur der mittlere Punkt in der aufsteigenden geistigen Stufenleiter gewesen: „der niedrigste Punkt war unbewußte, selbstzufriedene und sich weise dünkende Unwissenheit; der nächstfolgende bewußte und entlarvte Unwissenheit, voll Beschämung ob ihrer selbst und nach Erkenntnis dürstend — das wahre Wissen, die dritte und höchste Stufe war erst erreichbar, wenn die zweite als Vorbereitung überwunden war“ (IV. 569). Obgleich negativ in seinen Mitteln, sei Sokrates streng positiv in seinen Endzwecken gewesen: „Er beginnt seinen Angriff nur im Hinblick auf ein bestimmtes positives Resultat, sein Gegner soll sich seines Scheinwissens schämen und zur Erwerbung wirklichen umfassenden selbsterforschten Wissens angespornt und befähigt werden — als Bedingung und Bürgschaft tugendhaften Lebens“ (IV. 694). Worin andere die eigentlichen begriffsphilosophischen Bestrebungen des Sokrates erkennen wollen, da vermag Grote nichts andres zu sehen als die „beständige Gewohnheit, niemals zu dulden, daß ein allgemeiner Ausdruck unbestimmt bleibe, sondern ihn sogleich auf das einzelne anzuwenden“ (IV. 656).

Daß Grote gleichwohl noch ein wenig im Banne der Autorität des Aristoteles steht, geht aus dem hervor, was er über das angebliche Verdienst des Sokrates um „die logische Einteilung in Genus, Spezies und Individuen“, wonach vorher niemand gesucht zu haben schiene, bemerkt (IV. 644). Hieher gehört auch, wenn es bei ihm heißt, Sokrates sei, ohne einen Vorgänger zu haben, den er hätte nachahmen können, instinktmäßig auf das, was Aristoteles als den doppelten Pfad des dialektischen Prozesses beschreibe, verfallen, nämlich das eine in

die vielen aufzulösen und die vielen wieder zu dem einen zu verbinden (IV. 647). Wir werden jedoch gleich hören, daß, insoweit hierin besondere Prioritätsverdienste einzelner in Betracht kommen, Protagoras und Prodikos nicht nur als Vorgänger, sondern auch als Lehrmeister des Sokrates angesehen werden müssen.

Früher möchte ich nur noch folgende Äußerung J. Stuart Mills über die Sokratische Dialektik anführen, als eines zweiten modernen Autors, der einen Begriffsphilosophen Sokrates nicht kennt:

„Sie bestand wesentlich in einer verneinenden Erörterung aller großen Fragen der Philosophie und des Lebens, die mit besonderer Geschicklichkeit den Zweck verfolgte, jeden, der nur die Gemeinplätze einer üblichen Meinung angenommen hatte, zu überzeugen, daß er für die Lehren, die er bisher hege, keine bestimmte Meinung habe — damit er, überzeugt von seiner Unwissenheit, zu einem festen, auf der klaren Vorstellung der Meinung der Lehren und ihrer Beweise beruhenden Glauben geführt werde“ (Über die Freiheit“, übers. v. D. Häk, S. 63 — Reklam —).

Ein fester, auf der klaren Vorstellung der Meinung der Lehren und ihrer Beweise beruhender Glaube — — ja, das war es, worauf der echte Sokrates ausging, nicht aber auf Wesensdefinitionen.

Was nun das Urheber-Verdienst des Sokrates um seine Methode betrifft, so dürfte ohne weiteres einleuchten, daß er ebensowenig als sonst ein einzelner ihr Erfinder oder Begründer heißen könne. Denn in Bezug auf die Hauptsache und den Hauptzweck ist diese Methode eine Fertigkeit, die in allerdings sehr verschiedenem Ausbildungsgrade ebenso wie etwa die Boxfertigkeit beinahe jedermann von Natur mehr oder weniger eigen ist und von jedermann bei passender Gelegenheit in Anwendung gebracht wird. Wie oft kommt es doch vor, daß uns jemand mit einer unverstandenen oder unverständlichen Phrase entgegentritt, worauf wir ihn über ihre nähere Bedeutung ausforschen, ihm zeigen, daß er Unsinn schwätzt,

um ihn dann entweder stehen zu lassen oder ihm die uns richtig scheinende Ansicht beizubringen. Die Methoden des Ausfragens, der Widerlegung und Belehrung, die wir dabei befolgen, unterscheiden sich von denen des Sokrates nur dadurch, daß wir sie ohne viel Kunst und Überlegung und deswegen auch so häufig ohne den beabsichtigten Erfolg in Anwendung bringen. In Anbetracht der bekannten Tatsache, daß ebenso wie die Rhetorik alles, was zur eigentlichen Dialektik gehört, von den alten Griechen in einer leidenschaftlich zu nennenden Weise geschätzt und gepflegt wurde und so allmählich eine dieser Vorliebe entsprechend hohe theoretische und technische Ausbildung erreichte, wie das in gleichem Maße bei keinem andern Volke der Fall gewesen ist, dürfen und müssen wir schon deswegen voraussetzen, daß der natürlichen dialektischen Fertigkeit bei den Athenern schon vor dem Auftreten des Sokrates eine bewußt methodische Pflege zu teil geworden ist. Das Verdienst des Sokrates um die Dialektik könnte daher nur in der Richtung gesucht werden, daß er der erste oder unter den ersten der hervorragendste gewesen wäre, die die angeborene dialektische Fertigkeit bei sich und anderen systematisch bis zur Virtuosität auszubilden strebten.

Aber nicht einmal dieses Verdienst kann man ihm zuschreiben, da sich bei Verfolgung der Geschichte der kunstmäßig geübten Dialektik zweifellos ergibt, daß Sokrates der Schüler älterer dialektischer Meister gewesen ist. Dem Alkibiades-Gespräche zufolge wäre ja schon der noch nicht zwanzigjährige Perikles ein kleiner Meister der von Alkibiades nach sokratischem Muster geübten Art von Dialektik gewesen, zu einer Zeit also, wo Sokrates noch ungeboren war. Nach Plutarch wäre einer der dialektischen Lehrmeister des Perikles derselbe Zenon von Elea gewesen (Perikles, 4. Kap.), der von Aristoteles „der Erfinder der Dialektik“ genannt wurde (Diog. Laërt. IX. 25). Von dem ein Jahrzehnt vor Sokrates geborenen Protagoras heißt es bei Diog. Laërtius (IX. 53) ausdrücklich, daß er es gewesen sei, der speziell „die sokratische Art

der Reden" zuerst in Fluß gebracht habe. Auch sollen Zenon und der nicht weiter bekannte Alexamenos von Teos die ersten Verfasser von dialektischen Gesprächen gewesen sein (vgl. Zeller, Philos. der Griech. II. 571). Bei Platon nennt sich Sokrates selbst einen Schüler des Prodikos (vgl. Zeller, Philos. d. Griech. I. 1062, Anmerk. 3 und 1063, Anmerk. 1) in Bezug auf dessen Wortunterscheidungen und Wortbestimmungen, die jedoch nicht, wie häufig geschieht, so verstanden werden dürfen, als ob es sich dabei lediglich um trockene Synonymik gehandelt hätte. Wenn Überweg die Ausstellung macht (Gesch. d. Philos. I. 101), trotz der Beliebtheit der Vorträge des Prodikos über Synonymik sei doch keine einzige Wortunterscheidung desselben zur Zeit Platons allgemein anerkannt gewesen und noch weniger habe sich eine als zutreffend in späteren Zeiten erhalten, so kommt das eben daher, daß für Prodikos die Synonymik, insoweit er sich überhaupt mit ihr beschäftigt hat, nicht Selbstzweck, sondern bloß Mittel zu einem bestimmten Zwecke gewesen war.

Worin dieser Zweck bestand, hat Gomperz infolge seiner im ganzen immer noch allzusehr traditionell beschränkten Auffassung des Sokrates und der Sophisten nicht klar zu erkennen vermocht, aber in ganz richtiger Weise geahnt. Welches Motiv, sagt er, den Prodikos bei seinem Versuche einer Synonymik geleitet habe, „ob der Wunsch der Stilistik einen Behelf zu schaffen . . . . oder das Verlangen, die wissenschaftliche Erörterung durch schärfere Umgrenzung der Begriffe zu fördern oder das eine sowohl wie das andere — wir wissen darüber so wenig wie über das Maß von Erfolg, mit dem er seine Absicht verwirklicht hat. Nur das eine kann uns als feststehend gelten, daß solch ein Unternehmen einem wirklichen Bedürfnis des Zeitalters entgegen kam . . . . Mit der Analyse der Sprachformen werden wir Protagoras beschäftigt finden; den Sprachstoff hat Prodikos als der erste wissenschaftlicher Beachtung gewürdigt. Mochte er dadurch der künstlerischen Handhabung sprachlicher Ausdrucksmittel mehr oder weniger Vorschub leisten, dem Werkzeug des Denkens mußte sein Versuch in erster Reihe

frommen. Ja man darf es lebhaft bedauern, daß sein Vorgang keine regere Nachfolge gefunden hat. Die Vieldeutigkeit der Worte, der Mangel eines klaren Bewußtseins über ihren begrifflichen Inhalt hat sich uns schon bei der Betrachtung eleatischer Doktrinen als eine überreiche Quelle des Irrtums erwiesen. Wäre die Bahn, die Prodikos betreten hat, eifriger verfolgt worden, gar manche der Fehlschlüsse, an denen auch die Platonischen Schriften keineswegs arm sind, konnten vermieden werden; die Ernte an aprioristischen Scheinbeweisen und an eristischen Trugschlüssen wäre ungleich weniger ergiebig ausgefallen" (Griech. Denker, I. 343 f.).

Man braucht nur darauf zu achten, wie Platon das Verhältnis zwischen Sokrates und Prodikos darstellt, um zur Überzeugung zu gelangen, daß das Hauptmotiv, um das es sich für den Sophisten bei seinen synonymischen Bestrebungen handelt, das dialektische und nicht das stilistische gewesen ist. Nicht daß Sokrates im Wechselgespräche als einer erschiene, der auf von Prodikos adoptierte oder auf selbst fabrizierte Worterklärungen pedantisch versessen wäre, sondern er erklärt, die Festsetzung eines jeden Wortes ganz dem Belieben seines Gesprächspartners überlassen zu wollen, wenn dieser nur deutlich darlege, worauf sich jedes Wort beziehe (Charmides, 163). So leicht dieser Forderung im allgemeinen nachzukommen ist, wenn konkrete Dinge auf die man mit dem Finger weisen kann, in Frage stehen, um so schwieriger gestaltet sie sich gewöhnlich, sobald es sich um Abstraktionen und begriffliche Beziehungen handelt, wovon die meisten Leute freilich keine Ahnung haben. Wenn Sokrates seinen Athenern zeigen wollte, daß sie mit halbverstandenen oder mißverstandenen Worten herumwürfen, so mußte er sich dafür in der Regel einen Sykophanten und Kritikaster schimpfen lassen (Staat, I. 340 f), der sich schämen solle, bloß auf Worte Jagd zu machen und, wenn jemand im Ausdrucke irrte, daraus wunder was für einen Fund zu machen (Gorgias, 489).

Und wie benahm sich nun Sokrates solchen Gesprächspartnern gegenüber? Lud er sie etwa ein, bei ihm einen dia-

lektischen Elementarkurs durchzumachen? Nein, sondern entweder überließ er sie ihrem Wahne des Besserwissenwollens oder schickte sie, wenn er sah, daß es ihnen nicht an Anlagen, sondern nur an deren Schulung gebrach, zu Prodikos und anderen „weisen" Männern in die Lehre (Theätet, 151); zu Prodikos besonders deswegen, weil dieser nach seiner Ansicht unter den Sophisten sich am vorzüglichsten auf die Kunst der richtigen Unterscheidung und Bestimmung der Worte verstand (Laches, 197). Er selbst wollte sich nur mit solchen Schülern näher befassen, die schon anderwärts eine gewisse Vorbildung genossen hatten, um dann bei ihnen seine geistige Hebammenkunst mit desto mehr Aussicht auf Erfolg in Anwendung bringen zu können (Theätet, 150 f.).

Was kann das andres bedeuten, als daß Prodikos gleich Protagoras nicht blos Dialektik praktisch getrieben, sondern auch theoretischen Unterricht in ihr erteilt habe? Daß man bei Prodikos hierin in der Tat etwas lernen konnte, dafür bietet Sokrates als dessen Schüler das beste Beispiel dar. Gomperz hat daher kein Recht zu klagen, daß die von Prodikos betretene Bahn nicht eifriger verfolgt worden wäre; Platon und seine Schule haben es allerdings vorgezogen, die Bahn „aprioristischer Scheinbeweise" und „eristischer Trugschlüsse" zu wandeln, aber Sokrates, Antisthenes, Aristipp und ihre Nachfolger haben sich dafür als um so kritischere Denker im Geiste des Sophisten erwiesen.

Was die Geschichtschreiber der Philosophie nicht dazu kommen läßt, das durch so viele und bestimmte Angaben bezeugte Abbhängigkeitsverhältnis der Sokratischen Dialektik von der eines Prodikos, Protagoras, Zenon anzuerkennen, ist augenscheinlich nichts andres als ihre falsche Grundauffassung des Sokrates und der Sophisten, wonach alle Sophisten ohne Ausnahme Eristiker, d. h. überzeugungslose Streithänse und Klopffechter gewesen wären und somit den schroffsten Gegensatz zum begriffsphilosophischen Dialektiker und Autodidakten Sokrates gebildet hätten. Mit dieser Auffassung lassen sich jene Angaben freilich nicht vereinigen, weshalb nichts übrig bleibt,

als sie zu ignorieren oder ihren Wert zu verdächtigen und zu bestreiten, aber sie harmonieren ausgezeichnet mit meiner Auffassung des Sokrates als des radikalsten, konsequentesten, vollendesten Sophisten von der Art eines Protagoras und Prodikos, der gleichwie mit seinen philosophischen Grundanschauungen so auch mit seiner Dialektik im Boden sophistischer Aufklärung und Bildung wurzelt.

Unter solchen Umständen erhebt sich aber die Frage, ob da überhaupt noch von eigentümlichen Verdiensten des Sokrates um die Dialektik die Rede sein könne. Denn, was seine zunächst in Anschlag zu bringende formelle Virtuosität als Dialektiker betrifft, so ist gar nicht daran zu zweifeln, daß ihm hierin so manche seiner älteren und jüngeren Zeitgenossen nichts nachgegeben haben werden. Gleichwohl müssen wir annehmen, daß sich Sokrates vor anderen Dialektikern in einer ihm besonders eigentümlichen Weise ausgezeichnet haben müsse, wenn wir seinen Ruf als unerreichbarer dialektischer Champion nicht für von Platon, Xenophon und anderen Freunden völlig erkünstelt oder doch grenzenlos aufgebauscht halten sollen, wogegen aber der tötliche Haß seiner Feinde am vernehmlichsten spricht. Da er ferner in der Anwendung der Dialektik auf moralische, politische, theologische Zeit- und Streitfragen gleichfalls schon an den Sophisten Vorgänger gefunden hatte, so bleibt nur die Annahme übrig, daß er eine besondere Tendenz verfolgt haben oder in der Verfolgung der ihm mit anderen gemeinsamen Tendenz einen ganz besonderen Eifer entwickelt haben müsse. Nun ist weder die den Xenophontischen noch die den Platonischen Sokrates charakterisierende moralisch-politisch-theologische Grundtendenz von der Art, daß damit in einer geistig so aufgeweckten Zeit, wie es die zweite Hälfte des fünften vorchristlichen Jahrhunderts bei den Griechen gewesen ist, ein nachhaltigerer Eindruck auf die Gemüter, ja überhaupt nur die Aufmerksamkeit weiterer Kreise zu erzielen gewesen wäre; auf keinen Fall wäre ein so harmloser Nachtreter der Sophisten von der Mehrzahl seiner Mitbürger einer über mehr

als zwei Jahrzehnte sich erstreckenden und beständig anwachsenden Todfeindschaft gewürdigt worden.

Hingegen lösen sich aus dem Gesichtspunkte meiner Auffassung des Sokrates alle Schwierigkeiten auf die einleuchtendste Weise. Was Sokrates zum Gesinnungsgenossen der Sophisten von der Art eines Protagoras, Prodikos, Hippias macht, ist seine auf Verwirklichung einer edleren, rein menschlichen, von allen übernatürlichen Beziehungen freien Lebensweisheit zielende Grundtendenz; was ihn von seinen Genossen unterscheidet, ist seine noch viel radikalere Kritik des Herkömmlichen und Überlieferten, sowie sein keinerlei Halbheiten und feige Rücksichten zulassender und darum höherer sittlicher Ernst. So erklärt sich ohne weiteres das Aufsehen, das Sokrates mit seiner Dialektik selbst bei den diesbezüglich so verwöhnten Athenern machte, woraus sich wieder einerseits sein noch im späteren Altertum lebendiger Ruf der Gemeingefährlichkeit am besten erklärt, wie andererseits der durch, aber auch trotz Platon und Xenophon bis heute nachwirkende Ruf, der wahrheitsliebendste Philosoph gewesen zu sein.

Daß ein solcher Dialektiker zum Schierlingsbecher sozusagen geboren war, dürfte ebenfalls ohne weiteres verständlich sein. Wer weiß, was Sokrates alles erleben müßte, wenn er heute unter uns erschiene und sein gewaltsam unterbrochenes Lebenswerk fortsetzen wollte. Oder glaubt jemand, Regierungen und Professoren-Kollegien könnten sich um die Ehre reißen, den echten Sokrates zum Philosophie-Professor für die erste Landesuniversität zu gewinnen? So naiv war nicht einmal Ernst von Lasaulx, der da meinte: „Wenn heute einer in Wien oder Berlin die Inkonvenienzen und Übelstände der bestehenden monarchischen Verfassung und der regierenden Dynastien so aufdecken und öffentlich mit der Jugend besprechen wollte, wie Sokrates dieses mit der Demokratie in dem demokratischen Athen getan hat: so würde er nicht erst nach Dezennien, sondern im ersten Jahre seiner Lehrtätigkeit extra statum nocendi gesetzt und wenn nicht hingerichtet, jedenfalls zeitlebens ein-

gesperrt werden“ (Des Sokrates Leben, Lehre und Tod — S. 79).

Wenn der Platonische Sokrates am Schlusse der „Apologie“ sich mit dem Gedanken tröstet, in einem allfälligen Jenseits werde man ihn wegen Ausübung seiner Art Dialektik nicht hinrichten wollen, so ist das eben der ironische Ausdruck der Überzeugung, von der der echte Sokrates zweifellos beseelt gewesen war, daß ihm das von den Athenern bereitete Los zu anderen Zeiten und an anderen Orten ebensowenig erspart geblieben wäre.

Das System der Sokratischen Philosophie.

I. Atheismus als Weltanschauungsgrundlage.

Seit Hegel verkündet hat, daß Sokrates nichts gewußt hätte, und daß es auch nicht sein Zweck gewesen wäre, eine Wissenschaft zu haben (Gesch. d. Philos. II. 60 f.), kann man Variationen dieses Urteils bei Autoren der verschiedensten Geistesrichtung antreffen. Es verhält sich eben heute mit der Autorität Hegels nicht anders als mit der des Aristoteles; sie führt zwar kein offfzielles Schuldasein mehr, aber ihr Einfluß auf die Geister wirkt direkter- oder indirekterweise immer noch in starkem Maße fort. So dürfte wohl auch Schopenhauer zunächst durch Hegel zur Äußerung inspiriert worden sein, die Weisheit des Sokrates sei ein „philosophischer Glaubensartikel", wobei er sich nicht entblödet, dafür als Argument anzuführen, daß Sokrates einen dicken Bauch gehabt haben soll, „welches eben nicht zu den Abzeichen des Genies gehört" (Werke, IV. 47). Und wenn Dühring in seinem mitgeteilten Briefe an mich von dem bloßen Kritik- und Ironieleben des Sokrates sprechen mag, so dürfte beim Zustandekommen dieses so ungerechten Urteils ebenfalls der Einfluß der Hegelschen Darstellung nicht den geringsten Anteil gehabt haben.

Ganz klar tritt dieser Einfluß bei Zeller hervor, der daraus auch kein Geheimnis macht. Nur lauten die Zeller'schen Ausführungen noch viel bestimmter als die Hegel'schen. Da jene überdies der heutigen Generation vertrauter sind, will ich mich an sie allein halten, um daran meine Darlegungen über das System der Sokratischen Philosophie zu knüpfen.

„Sokrates — sagt Zeller — wußte wirklich nichts, d. h. er hatte keine entwickelte Theorie, kein dogmatisches System; indem ihm zuerst die Forderung des begrifflichen Wissens in ihrer ganzen Tiefe aufging, so mußte er an allem, was bisher für Wahrheit und Wissenschaft gegolten hatte, die Merkmale des wahren Wissens vermissen; weil er aber zugleich der erste war, der diese Forderung aufstellte, so blieben seine positiven Überzeugungen auf wenige Sätze beschränkt; die Idee des Wissens war ihm noch eine unendliche Aufgabe, der gegenüber er sich nur seiner Unwissenheit bewußt sein konnte .... Die Physiker, glaubte er, überschreiten mit ihrer Forschung die Grenzen der menschlichen Erkenntnis, wie dies deutlich daraus hervorgehe, daß sie über die wichtigsten Fragen im Streit liegen" (Philos. d. Griech. II. 119 f.).

„Hätte er freilich die Idee der Zusammengehörigkeit alles Wissens an die Spitze seiner Philosophie gestellt, so ließe sich seine Geringschätzung der Physik nicht erklären; war es ihm dagegen nicht um das Wissen überhaupt, sondern zunächst um die Bildung und Erziehung des Menschen durch das Wissen zu tun, so ist es natürlich, daß er sich mit seiner Forschung einseitig den menschlichen Zuständen und Tätigkeiten zuwandte und die Natur eben nur nach ihrem Nutzen für den Menschen in Betracht zog" (II. 135).

„Auch in der Ethik sind es aber nur wenige philosophische Bestimmungen, die Sokrates mit Sicherheit zugeschrieben werden können, wie dies auch nicht anders sein konnte, da eine systematische Ausbildung der Ethik ohne metaphysische und psychologische Grundlegung unmöglich ist. Das hauptsächlichste, was Sokrates hier getan hat, ist das Formelle, das sittliche Handeln überhaupt aufs Wissen zurückzuführen" (II. 141).

„Alle Tugend soll ein Wissen sein, aber was ist der Inhalt dieses Wissens? Hierauf antwortet Sokrates zunächst im allgemeinen: das Gute .... Auch diese Bestimmung ist jedoch ebenso allgemein und blos formal, wie die vorige; das Wissen, welches tugendhaft macht, ist das Wissen des Guten, aber was ist das Gute? .... Über diese allgemeine Bestimmung ist jedoch Sokrates in seinem Philosophieren nicht hinausgekommen ... Aus diesem allgemeinen Prinzip läßt sich aber noch keine bestimmte sittliche Tätigkeit ableiten; soll es daher doch zu einer solchen kommen, so bleibt nur übrig, die Grundsätze dafür entweder aus der bestehenden Sitte ohne weitere Prüfung aufzunehmen, oder sofern sie doch, dem Prinzip des Wissens gemäß, vor dem Denken gerechtfertigt werden sollen, sie auf den Erfolg der Handlungen zu gründen. Beide Auswege hat Sokrates auch eingeschlagen. Auf der einen Seite erklärt er den Begriff des Gerechten durch den des Gesetzlichen ... Andererseits bringt es aber gerade sein Standpunkt mit sich, daß er sich mit der Auktorität des Bestehenden nicht begnügen kann. Wir sollen den Staatsgesetzen gehorchen, aber warum sollen wir es? .... Sobald man diese Fragen zu beantworten versucht, wird man zu der wissenschaftlichen Begründung der sittlichen Tätigkeiten geführt, welcher ein Philosoph sich nicht entziehen konnte, dessen erster Grundsatz es ist, immer aus klarer Erkenntnis zu handeln. Diese Begründung weiß nun Sokrates nur von den Folgen unserer Handlungen herzunehmen und er verfährt dabei nicht selten so äußerlich, daß er sich für seine ethischen Sätze einer Beweisführung bedient, welche sich, für sich genommen, von der sophistischen Moralphilosophie nur im Resultat, nicht im Prinzip unterscheiden würde" (II. 149 f.).

„Als unbedingt nützlich und vor allem andern nötig bezeichnet nun Sokrates nicht bloß bei Plato, sondern auch bei Xenophon die Sorge für die Seele und ihre Vervollkommnung; aber seine unsystematische Behandlung der ethischen Fragen erlaubt ihm nicht, diesen Gesichtspunkt streng durchzuführen, und so tritt dieser tiefergehenden Zweckbestimmung wenigstens

bei Xenophon sehr häufig eine eudämonistische Begründung der sittlichen Anforderungen gegenüber, welche die Rücksicht auf die Folgen, die ihre Erfüllung oder Verletzung für unser äußeres Wohl hat, als den eigentlichen Beweggrund unseres Verhaltens erscheinen läßt" (Grundriß d. Gesch. d. griech. Phil. S. 94 — Vgl. Phil. d. Griech. II. 153—161).

„Ihrem eigentlichen Wesen nach ist die Sokratische Moral freilich nichts weniger als eudämonistisch; aber dies schließt nicht aus, daß sie in ihrer formellen Begründung die Gestalt des Eudämonismus annimmt; es ist nicht ein Mangel des sittlichen Gehalts, sondern ein Mangel der wissenschaftlichen Reflexion, den wir an ihr hervorheben" (II. 161).

Das wäre also der Nichtswisser Sokrates in Zeller'scher Beleuchtung. Wie es aber gekommen ist, daß ein Mann von solcher Geistesbeschränktheit gleichwohl von den gebildetsten Zeitgenossen ernster Beachtung und teilweise aufrichtigster Verehrung gewürdigt werden konnte, und daß auch die Nachwelt nicht ablassen wollte und bis zur Stunde nicht ablassen will, ihn als einen Hauptbahnbrecher echter Philosophie zu feiern, diese sicherlich einer Erklärung bedürftige Erscheinung hat uns Zeller nicht erklärt. Hiefür gibt es einmal keine andere Erklärung, als daß der echte Sokrates eben nicht der großartige Ignorant, zu dem ihn Zeller stempeln möchte, gewesen ist, sondern daß er in der Tat eine „entwickelte Theorie", ein dogmatisches, d. h. auf bestimmten Grundgedanken beruhendes philosophisches System besessen hat.

Daß Sokrates über die wichtigsten Probleme der Ethik selbständig und gründlich nachgedacht hat, haben wir gesehen. Bis zu welchem überraschend hohen Grade der Einsicht er dabei gelangt ist, zeigt seine nur bei den am meisten vorgeschrittenen modernen Ethikern wiederanzutreffende Tugendlehre. Im einzelnen ist diese übrigens ja auch nur bruchstückweise überlieferte Tugendlehre allerdings mancher Ergänzungen und Verbesserungen bedürftig, aber in ihrem leicht zu rekonstruierenden Grund- und Aufrisse ist sie von einer Vollständigkeit und Vollendung, daß sich daran kein wesentlicher Mangel entdecken

läßt. Das Ungenügende und Zerfahrene der Kant'schen Tugendlehre wird heute so ziemlich allgemein zugegeben, aber um so recht einzusehen, wie unnatürlich, unwissenschaftlich und unpraktisch die Tugendlehre des angeblich größten deutschen Philosophen ist, muß man sie mit derjenigen des echten Sokrates vergleichen.

Was die von Zeller vermißte psychologische Grundlegung betrifft, so sahen wir ebenfalls, daß es der echten Sokratischen Ethik hieran wahrlich nicht fehlt. Eine solche Grundlegung braucht ja nicht gleich ein schulmäßig ausgeführtes System der Psychologie zu sein; soweit aber Sokrates ihrer bedurfte, ist sie vorhanden, wie das besonders in seinen Anschauungen über bedingte Tugendlehrbarkeit, Charakterzüchtung, moralischen Irrsinn, Dämonion und Dämonien zum Ausdruck kommt.

Darin hat Zeller allerdings recht, daß die Sokratische Ethik einer sogenannten metaphysischen Grundlegung ermangelt. Nur vermag ich in diesem Umstande keinen Fehler, sondern einen Vorzug, keinen Mangel an wissenschaftlicher Reflexion, sondern vielmehr das höchste Maß davon zu erblicken. Denn wodurch pflegen sich die metaphysischen Grundlegungen der Ethik von den herkömmlichen religiösen zu unterscheiden, als daß sie einen alten Aberglauben in neue Formen zu gießen und so weiterhin annehmbar zu machen suchen? Die Kantische Ethik mit ihrer metaphysischen Grundlegung ist ein klassisches Beispiel dafür.

Wir sahen ferner, daß der unverfälschte Sokrates nicht nur kein Verächter der Naturwissenschaft, soweit dieselbe zu seiner Zeit diesen Namen verdiente oder wenigstens ernstlich zu verdienen strebte, gewesen ist, sondern daß er sich mit ihr in jüngeren Jahren selbst eifrig beschäftigt hatte. Sein Spott und seine Verachtung galt nur den im Mantel der Wissenschaft stolz einherschreitenden Naturphilosophastereien. Wenn er sich später „einseitig“, wie Zeller meint, den menschlichen Zuständen und Tätigkeiten zuwandte, so hängt das damit zusammen, daß ihm der wahre Beruf der Philosophie, praktische Erzieherin und Lenkerin der Menschheit zu sein, wie so vielen anderen

Philosophen erst allmählich in seiner ganzen Bedeutung zu Bewußtsein gekommen war.

Dagegen gehört Zeller zu jenen Philosophie-Professoren, denen der Gedanke an diesen praktischen Beruf der Philosophie geradezu ein Greuel ist. In der „einseitig praktischen“ Bestimmung der Philosophie als „Übung der Weisheit, als Mittel zur Glückseligkeit, als Lebensweisheit“ erblickt er einen „Mangel an wissenschaftlichem Sinn“ (Phil. d. Griech. I. 2—IV. 381). Für ihn ist Philosophie „eine rein theoretische Tätigkeit“ (Phil. d. Griech. I. 6), „eine bestimmte Weise des Denkens“ (II. 609), mit der Aufgabe „die letzten Gründe des Erkennens und Seins wissenschaftlich zu untersuchen und alles Wirkliche in seinem Zusammenhang mit denselben zu begreifen“ (Grundriß d. Gesch. d. griech. Phil. S. 1). Mit einem solchen Philosophiebegriffe im Kopfe muß einem natürlich die zuerst und zuletzt auf Lebensweisheit und deren Betätigung gerichtete Sokratische Philosophie als ungeheure Einseitigkeit erscheinen.

Das ist ja selbstverständlich, daß jede ihre Aufgabe tiefer fassende Philosophie auch ihre theoretische, rein wissenschaftliche Seite haben muß, wobei jedoch immer die praktische Seite die wichtigere, die eigentliche Hauptseite bleibt. So ist es auch bei Platon, bei dem zwar die Theorie eine große Rolle spielt, von dem aber Zeller selbst sagen muß, daß diesem Philosophen Philosophie wesentlich eine Sache des Lebens, ja daß das praktische Element bei ihm das erste, die allgemeine Grundlage sei, ohne die er sich das theoretische gar nicht zu denken wüßte (Phil. d. Griech. II. 609).

Was die Bearbeitung der Philosophie nach ihrer theoretischen Seite betrifft, so lassen sich die Philosophen im allgemeinen in zwei Gruppen bringen, je nachdem sie sich auf eine mehr oder weniger abgeschlossene sogenannte metaphysische Weltanschauung stützen, die in den wichtigsten Fragen sowohl hinsichtlich der Ergebnisse als der Forschungsweise zu den Naturwissenschaften in prinzipiellem Gegensatze steht, oder je nachdem sie einer auf den sicheren Ergebnissen der Naturwissenschaften beruhenden rein natürlichen Weltanschauung zu-

neigen, die deshalb in mancher Hinsicht unfertig und lückenhaft erscheint. In Wirklichkeit fehlt es freilich nicht an zahlreichen Übergangsgestalten, die nur unter gewissen Einschränkungen der einen oder der anderen Philosophengruppe zugeteilt werden dürfen. Am entscheidendsten für die Zugehörigkeit zur einen oder zur anderen Gruppe bleibt immer die Stellung, die ein Philosoph zur wichtigsten Weltanschauungsfrage einnimmt, zu der Frage nämlich, ob wir Grund haben oder nicht, das Vorhandensein eines oder mehrerer übermächtiger, übernatürlicher, mit Bewußtsein und Absicht verfahrender Götterwesen anzunehmen und mit deren irdischer, uns Nutzen oder Schaden bringender Einflußnahme zu rechnen. Alle anderen Weltanschauungsfragen sind, insofern ihre Behandlung von der positiven oder negativen Erledigung jener obersten abhängig ist, Fragen zweiter und dritter Ordnung.

Wenn nun bei den zur ersten Gruppe gehörigen Philosophen die theoretische Seite ihrer Philosophie sich so oft einer weit aufmerksameren Pflege als die praktische Seite erfreut, so kommt das von dem ihr ganzes Denken beherrschenden Gemütsbedürfnis her, alle Lebensordnungsfragen in mehr oder weniger mittelbare Beziehung zu einem übernatürlichen Urgrunde bringen zu wollen, dessen Dasein und Wirksamkeit sie deshalb in erster Linie zu beweisen sich verpflichtet fühlen, wozu sie auch mit Recht verpflichtet sind.

Je voller die Stelle jenes Gemütsbedürfnisses der streng wissenschaftliche, illusionsfreie Sinn für die Wirklichkeit wie bei den zur zweiten Gruppe gehörigen Philosophen einnimmt, desto eher wird sich die Voranstellung und Bevorzugung der praktischen Lebensweisheitsfragen vor den rein theoretischen Weltanschauungsfragen ganz von selbst ergeben. Denn sobald einmal jeder ganz oder teilweise theistische Standpunkt endgiltig überwunden ist, da kann es sich eben nur mehr fragen, wie alles und jedes auf natürliche Weise zu dem wird und geworden ist, wie es uns erscheint. Hierüber gibt aber nicht die beliebte doxosophilitische Prinzipienspintisiererei, worin das

sogenannte Philosophieren über die Natur gewöhnlich besteht, eine den unvoreingenommenen, normal funktionierenden Menschenverstand befriedigende Auskunft, sondern einzig und allein die von den modernen Naturwissenschaften geübte methodische Forschungsweise mit ihrer stets zunehmenden Exaktheit. Insoweit schon den Griechen die Grundlegung des Systems der natürlichen Weltanschauung einigermaßen gelungen war, war dies nicht das Werk eines Pythagoras, Platon, Aristoteles, Plotin, sondern eines Anaximander, Demokrit, Aristarch, Archimedes, geradeso wie wir die über die Griechen hinaus gemachten Fortschritte nicht einem Spinoza, Schelling, Hegel, Schopenhauer, sondern einem Galilei, Newton, Robert Mayer, Darwin und hundert anderen Forschergrößen mit ihrem Heer von fleißigen Hilfsarbeitern verdanken.

Wenn die Philosophie, wie Zeller meint, erst da beginne, „wo man das Bedürfnis empfindet und betätigt, die Erscheinungen aus natürlichen Ursachen zu erklären" (Grundriß d. Gesch. d. griech. Philos. S. 5), so ist nicht einzusehen, wie ihre Aufgabe „die letzten Gründe des Erkennens und Seins wissenschaftlich zu untersuchen und alles Wirkliche in seinem Zusammenhang mit denselben zu begreifen" (S. 1), anders als durch die gemeinsame Arbeit aller hiebei in Betracht kommenden Spezialwissenschaften gelöst werden könnte; für eine Philosophie oder wie immer zu nennende rein theoretische Extrawissenschaft, die mehr als die encyklopädische Zusammenfassung der spezialwissenschaftlichen Ergebnisse wäre, ist daneben kein Platz mehr vorhanden.

Was dem verstandesnüchternen Sokrates angesichts des unreifen Zustandes sämtlicher Wissenschaften und besonders der Naturwissenschaften seiner Zeit in Wahrheit als eine „unendliche Aufgabe" erscheinen mußte, war die Verwirklichung der Idee des vollendeten Systems der natürlichen Weltanschauung. Diese Aufgabe würde ihm, wenn er heute unter uns wandelte, auch angesichts des modernsten Standes der Wissenschaften noch immer nicht weniger unendlich ercheinen, wie sie ja in

der Tat unendlich ist, d. h. sich immer kolossaler vor unseren Blicken aufbaut, je näher wir an sie heranzukommen trachten.

Glücklicherweise verhält es sich aber so, daß wir auch, ohne im Besitze des vollendeten Systems der natürlichen Weltanschauung zu sein, die Idee des Systems einer weiseren, edleren, rein menschlichen Lebensordnung zu fassen und ins Werk zu setzen vermögen.

Das alles hatte Sokrates mit einer nicht bloß vor, sondern auch nach ihm nur von wenigen erreichten Klarheit erkannt und im Interesse der praktischen Seite seiner Philosophie wie kein anderer betätigt. Nach seiner Auffassung der Philosophie als Lebensweisheit kommt es, was deren notwendige Weltanschauungsgrundlage betrifft, zunächst und hauptsächlich auf die Einsicht an, daß alles in der Welt von jeher seinen natürlichen, von keinerlei Götterwesen beherrschten Gang genommen hat und stets nehmen wird, und daß daher der Mensch ganz auf seine eigene Weisheit und Tatkraft angewiesen bleibt.

Wir haben keinen
Lieben Vater im Himmel.
Sei mit dir im Reinen!
Man muß aushalten im Weltgetümmel
Auch ohne das.
Was ich alles las
Bei gläubigen Philosophen
Lockt keinen Hund vom Ofen.
Wär' einer droben in Wolkenhöh'n
Und würde das Schauspiel mit anseh'n,
Wie mitleidslos, wie teuflisch wild
Tier gegen Tier und Menschenbild,
Mensch gegen Tier und Menschenbild
Wütet mit Zahn, mit Gift und Stahl,
Mit ausgesonnener Folterqual,
Sein Vaterherz würd' es nicht ertragen,
Mit Donnerkeilen würd' er dreinschlagen,
Mit tausend heiligen Donnerwettern
Würd' er die Henkersknechte zerschmettern.
— — — — — — — — — — —
— — — — — — — — — — —
Wer aber lebt, muß es klar sich sagen:

Durch dies Leben sich durchzuschlagen,
Das will ein Stück Rohheit.
Wohl dir, wenn du das hast erfahren
Und kannst dir dennoch retten und wahren
Der Seele Hoheit.
In Seelen, die das Leben aushalten
Und Mitleid üben und menschlich walten,
Mit vereinten Waffen
Wirken und schaffen
Trotz Hohn und Spott,
Da ist Gott.

Der Gedankengehalt dieser in formeller Hinsicht zwar manches zu wünschen übrig lassenden, aber vom Geiste echt sokratischer, metaphysikloser, atheistischer Weltanschauung durchwehten Verse Friedrich Theodor Vischers (Lyrische Gänge, S. 168 f.) macht die unterste, sicherste und unentbehrlichste Grundlage des Systems der rein natürlichen Lebensweisheit aus; zu seiner Erfassung bedarf es keiner fachmäßigen Ausbildung in Physik, Chemie, Astronomie, Geologie, Biologie etc., sondern nur eines nüchtern beobachtenden und mit einiger dialektischer Fertigkeit zur Widerlegung des gegnerischen doxosophilitisch-theistischen Dogmatismus ausgerüsteten gesunden Menschenverstandes.

Dem Mechanismus des Weltgetriebes im einzelnen nachzuforschen, hielt Sokrates deshalb nicht etwa für überflüssige oder vergebliche Mühe. Er sah darin nur keine Sonderaufgabe der Philosophie, sondern der hiezu berufenen Spezialwissenwissenschaften. Was die verschiedenen Spezialwissenschaften an wirklich haltbaren Ergebnissen für den weiteren Unter- und Ausbau der natürlichen Weltanschauung und ebenso, was die verschiedenen Künste und Fertigkeiten für Verbesserung und Verschönerung des Lebens zu leisten vermögen, fand stets seine volle Anerkennung, Anteilnahme und Empfehlung.

Daher kommt es also, und das ist der wahre, keinen Geistesmangel, sondern den höchsten Grad wissenschaftlicher Reflexion kennzeichnende Sinn der Erscheinung, daß die Sokratische Philosophie einer systematisch entwickelten dogmatischen Weltanschauung und vor allem der Metaphysik entbehrt.

II. Utilitarismus als Moralprinzip.

Die „entwickelte Theorie", das „dogmatische System" kann bei einem Philosophen wie Sokrates nur auf dem Gebiete eigentlicher Lebensweisheit gesucht werden. Ohne entwickeltere ethische Theorie gibt es überhaupt keine planmäßig angewandte Moral. Und eine solche Theorie, ein auf bestimmten Grundgedanken beruhendes System der Ethik, ist beim echten Sokrates, wenn auch nur mehr in den Umrissen rekonstruierbar, in so einheitlicher Gestaltung vorhanden, wie wir das bei wenigen anderen Philosophen antreffen.

Dagegen sollen sich nach Zeller dem Sokrates auch in der Ethik „nur wenige philosophische Bestimmungen" zuschreiben lassen, und diese wenigen Bestimmungen bestünden „wegen der unsystematischen Behandlung der ethischen Fragen" in einem so widerspruchsvollen Neben- und Durcheinander, daß man sich abermals verwundert fragen muß, wie denn ein solcher Konfusionarius zum Vater der wissenschaftlichen Ethik avancieren konnte. Einerseits soll Sokrates über die allgemeine Bestimmung, daß alle Tugend im Wissen des Guten bestehe, nicht hinausgekommen sein, andererseits soll er aber doch wieder darüber hinausgegangen sein und trotz seiner Forderung, „immer aus klarer Erkenntnis zu handeln", die Grundsätze für bestimmte sittliche Tätigkeiten aus der bestehenden Sitte und noch dazu „ohne weitere Prüfung" aufgenommen haben. Zugleich soll es wieder sein Standpunkt mit sich gebracht haben, sich mit der Auktorität des Bestehenden nicht zu begnügen und sich statt derselben einer äußerlichen, mit der sophistischen Moralphilosophie im Prinzip identischen, utilitarisch-eudämonistischen Begründung der sittlichen Anforderungen zu bedienen. Daneben soll dann noch außerdem eine tiefere auf die Sorge für die Seele und ihre Vervollkommnung bezügliche Zweckbestimmung gleichsam als fünftes Wagenrad mitlaufen. Und das soll der Mann sein, dessen leitender Gedanke, wie uns Zeller

einreden möchte, „die Reform des sittlichen Lebens durch wahres Wissen“ (Grundriß d. Gesch. d. griech. Philos. S. 90) gewesen ist!

Das ist nun allerdings wahr, daß es der Zahl nach nicht sehr viele ethische Bestimmungen sind, die wir dem echten Sokrates mit Sicherheit zuschreiben dürfen. Aber diese wenigen Sätze sind um so inhaltsreicher und bilden nur den aufs engste abgekürzten Ausdruck für Lehren, die, um von den mit der Sache Unvertrauten richtig verstanden zu werden, weitläufiger Darlegungen bedürfen. Man denke nur an den Satz, daß niemand freiwillig unrecht tue, dessen Auffassung in unverfälscht sokratischem Sinne die Vertrautheit mit der Lehre des psychologischen Determinismus unumgänglich voraussetzt.

Grundfalsch jedoch ist es, dem echten Sokrates eine unsystematische Behandlung der ethischen Fragen vorzuwerfen; dieser Vorwurf trifft nur den Platonischen und den Xenophontischen Sokrates. Die ethischen Bestimmungen des echten Sokrates stehen unter sich in so systematischem, widerspruchsfreiem Zusammenhange, wie dies eben bloß auf Grund einer genau durchdachten ethischen Theorie möglich ist. Mit der Erkenntnis dieses Zusammenhanges gewinnt man zugleich auch den vollen Blick für den Kern dieser Theorie selbst, wozu freilich unerläßlich ist, daß man sich zuerst den Blick für den echten Sokrates im Gegensatze zum Platonischen und Xenophontischen wenigstens einigermaßen frei gemacht hat.

Wie wir sahen, ist es nicht der echte Sokrates, sondern Platon und Xenophon selbst sind es, die in der Maske des Sokrates den Begriff des Gerechten durch den des Gesetzlichen erklären. Der echte Sokrates erklärt gerade umgekehrt den Begriff des Gesetzlichen durch den des Gerechten. Damit in den Augen des echten Sokrates ein Gesetz gut zu heißen verdiene, muß seine Befolgung im Gesamtinteresse aller dazu Verpflichteten gelegen sein. Gesetze, die bloß im Interesse weniger oder gar nur eines einzelnen erlassen werden, sind schlechte Gesetze, verdienen den Namen von Gesetzen überhaupt nicht, sondern bilden bloß eine versteckte Form willkürlicher Gewaltmaßregeln zur Knebelung und Ausbeutung der Mehrheit. Weder

auf dem Alter oder auf dem Herkommen noch auf der Macht und Autorität eines irdischen oder überirdischen Gesetzgebers, sondern einzig und allein auf der Gemeinnützlichkeit beruht das Gerechtigkeitskennzeichen eines Gesetzes. Auch in diesem Punkte erweist sich also bei kritischer Quellensichtung der echte Sokrates als der konsequente Utilitarier, als der unerbittliche Nützlichkeitsethiker, der er sonst gewesen ist.

Denn daß das eigentliche Moralprinzip des Sokrates trotz allem der Utilitarismus gewesen ist, darüber gehen die Auffassungen nicht auseinander. Uneinig ist man nur über die Frage, in welchem Ausmaße Sokrates von seinem im Prinzip nicht schroffer zu proklamierenden Utilitarismus, wo es sich um dessen spezielle Anwendung handelt, mit mehr oder weniger entschiedener Verleugnung der gebotenen Konsequenz abgewichen sein soll.

Einerseits will man es doch nicht gerne gelten lassen, daß Sokrates entweder zu philiströs beschränkt oder zu feig gewesen sei, in allen denjenigen Fällen, wo er in einen Gegensatz zu altherkömmlichen Sitten und einmal bestehenden Gesetzen zu geraten fürchten mußte, die von seinem Nützlichkeitsstandpunkte geforderten Folgerungen zu ziehen. Andererseits wieder fühlen sich die meisten Autoren durch ihre Scheu vor dem Utilitarismus als oberstem Moralprinzip dazu angetrieben, den Vater der wissenschaftlichen Ethik von dem, wie sie meinen, unsittlichen Schein, im Prinzip nichts als Utilitarier gewesen zu sein, nach Möglichkeit zu befreien. Wie Sokrates nach der Auffassung dieser Autoren trotz aller freigeistigen Anwandlungen dennoch zeitlebens frommgläubiger Theist geblieben wäre, so sollte auch seine Moral nach ihrem eigentlichen Wesen nichts weniger als streng utilitarisch und eudämonistisch gewesen sein. Es ist dies die gleiche Scheu und das gleiche Rettungsbestreben, wie sie dem Platon, besonders aber dem Xenophon eigen waren; wie sie ihren Sokrates nur insoweit als Freigeist erscheinen lassen, als sie selbst über den Standpunkt des orthodoxen athenischen Volks- und Staatsglaubens erhaben sind, so gestatten sie auch dem Sokratischen Utilitarismus nicht weiter zu Wort

zu kommen, als sie das mit ihrem persönlichen Standpunkt, sowie mit der öffentlichen Meinung verträglich halten.

In Wahrheit ist der Utilitarismus des echten Sokrates von gleich radikaler Art wie sein Atheismus gewesen. Um das einzusehen, ist freilich vor allem nötig, sich vom Utilitarismus nicht den von seinen Verläumdern in Kurs gebrachten Begriff zu machen, wonach er im Grunde mit brutalem Egoismus und roh sinnlichem Hedonismus ungefähr gleichbedeutend wäre, sondern ihn billigerweise im Sinne seiner edelsten modernen Vertreter, eines Holbach, Bentham, Comte, J. St. Mill, Herbert Spencer, Laas verstehen zu mögen, als deren würdiger Vorläufer sich Sokrates erweist.

Der richtig verstandene Utilitarismus ist seiner Idee nach in erster Linie sozialer Eudämonismus, der zum obersten Zwecke die Erreichung und Sicherung des Glückes der Gesamtheit hat, und zwar zunächst der in einem Staate vereinigten Individuen, zuletzt und zuhöchst aber der Menscheit im ganzen; gut im Sinne dieser sozialen Glückseligkeitsmoral ist alles, was jenem obersten Zwecke Nutzen, schlecht alles, was ihm Schaden bringt.

Zur sicheren Verständigung mit denjenigen, die den von mir gemeinten Utilitarismus nur aus den ihn verzerrenden Schilderungen seiner Widersacher kennen, wird es am besten sein, wenn ich hier einen entschiedenen Vertreter desselben zu Worte kommen lasse. So heißt es bei Laas in seiner „Idealistischen und positivistischen Ethik“:

„Das höchste Gut vom Standpunkte jeder gegebenen Gesellschaft ist dasjenige Leben, worin diese Gesellschaft als Ganzes ihre höchste Befriedigung finden würde. . . . . . Nur dasjenige Leben, was wirklich den höchsten Lustüberschuß enthält, ist das objektiv höchste gesellschaftliche Gut. . . . . Das höchste objektive Gut ist universalen Charakters. Es besteht in dem höchsterreichbaren Überschuß von Lust über Unlust oder von „Glückseligkeit“ für die ganze Menschheit (oder sogar für alle fühlenden Wesen zusammen). Was davon durch Willensanstrengung (durch „Arbeit“) erreichbar ist, ist aller sittlichen Aufgaben letztes Ziel, das Ideal der Kultur. Nicht bloß Schmerzlosigkeit,

Lust und Glückseligkeit haben als Güter zu gelten, sondern auch alle wirklichen oder vermeintlichen Mittel dazu. Am wichtigsten sind diejenigen Mittel, welche dem Kulturstreben der Menschheit dienen, d. h. welche im stande sind, einen Überschuß von Lust über Unlust in das Ganze zu bringen . . . Alle mittelbaren Güter sind Genußmittel oder Arbeitsmittel . . . Die durch die Arbeit der Vergangenheit aufgespeicherten Genuß- und Arbeitsmittel (oder Kulturgüter) sind die Kapitalien der Menschheit. . . . . . Die Kapitalien sind teils materieller . . . teils intellektueller und moralischer Art. . . . . . Die hervorragendsten moralischen Kapitalien sind die gültigen Rechtsordnungen und sittlichen Anschauungen. Sie beziehen sich auf das Wohl und Wehe solidarisch sich fühlender Gruppen. Sie haben als Mittel, den Lustüberschuß im ganzen und im Durchschnitt auch für jeden einzelnen höher zu treiben, als es durch isolierte Arbeit möglich wäre, objektiven Wert. . . . Es ist Sache der sozialpolitischen Technik, die Rechts- und Pflichtabgrenzungen, die zur Erhöhung des commune bonum nötig sind, immer sicherer ans Licht und in Vollzug zu bringen. Je weitere Kreise sich zur wohlorganisierten Korperation zusammenschließen und sich solidarisch fühlen: um so höher die durchschnittliche Aussicht auf Glückssteigerung für die einzelnen. Die höchste Verbindung dieser Art wäre die der ganzen im Frieden geeinigten Menschheit (und der zu ihrem Dienst geschulten und gezüchteten Tiere). Sie würde durch soziale Organisation das universale bonum, die gesichert fortschreitende Eudämonie des Ganzen herauszuarbeiten haben. . . . Wo liegt also der Quell und Ursprung unserer moralischen Urteile? Er liegt nicht im Himmel sondern auf der Erde; er liegt nicht in der Natur der Dinge, sondern im Bewußtsein, in den Gefühlen der Menschheit. Die Moral ist nicht theonom, sondern anthroponom. Alle moralischen Anmutungen sind Erzeugnisse des menschlichen Gemeinschaftslebens. Sie sind in dieser Beziehung nicht wesentlich anders geartet als Rechtssätze und Kriminalstrafen. Hinter allen stehen letzten Grundes nicht abstrakte Gedanken, angeborene Ideen, lustfremde Normen, sondern Bedürfnisse und

Erfahrungen. Sie sind in ihrer positiven Form nicht frei von Willkür, Beschränktheit, Irrtum und Vergewaltigung. Es ist Sache der historischen Entwickelung, den Sinn für das allgemein Wohltätige und die Einsicht in die besten Mittel so zu vervollkommnen, daß der Leiden immer weniger und die Lebensfreuden immer größer werden" (S. 219—223).

Auch der Sokratische Utilitarismus ist seiner Idee nach in erster Linie sozialer Eudämonismus. Worin Sokrates von den modernen Sozialeudämonisten überholt worden ist, betrifft nirgends das Grundsätzliche, sondern nur die spezielle zeitgemäße Ausgestaltung der Lehre. Über dieses nicht hoch genug zu veranschlagende Verdienst des Sokrates um die Ethik erfährt man aus den landläufigen Darstellungen der Sokratischen Philosophie nichts oder doch so wenig, daß dem nicht schon von vornherein über die Sache orientierten Leser deren Bedeutung gar nicht zum Bewußtsein kommt. Ja, es sieht ganz danach aus, als ob seit Generationen die betreffenden Autoren sich untereinander zu verschwören pflegten, den sozialeudämonistischen Grundgedanken der Sokratischen Ethik entweder zu verheimlichen oder bis zur Unkenntlichkeit zu beschneiden und zu entstellen. In Wirklichkeit trägt die Schuld hieran freilich nur das überlieferte, durch Schule und Lektüre immer mehr befestigte Vorurteil gegen alles was nach dem vermeintlich gar so moralwidrigen Utilitarismus schmeckt, weshalb diese Autoren im Grunde weder als wissenschaftlich noch als moralisch zurechnungsfähig betrachtet werden können. Zu meinem Troste fehlt es jedoch auch in vorliegender Frage nicht an ein paar angesehenen Autoren, auf die ich mich berufen kann, und die mir sogar so weit vorgearbeitet haben, daß mir diesbezüglich nichts mehr hinzuzufügen übrig bleibt.

Der Zeit nach dürfte G r o t e der erste gewesen sein, der den Utilitarier Sokrates in seiner Eigenschaft als Sozialeudämonisten zu würdigen verstanden hat, was sich wohl daraus erklärt, daß dieser Autor auch sonst in der Beurteilung des echten Sokrates einen scharfen kritischen Blick bewährte, sowie daß er auf Grund seines eigenen utilitarischen Standpunktes

den Gesinnungsgenossen um so eher entdecken und verstehen mußte.

Sokrates, sagt Grote, habe zuerst verkündet, daß das passende Studium für den Menschen der Mensch sei (Geschichte Griechenlands, IV. 637), weshalb alle seine Gespräche auf das eine Ziel hingewiesen hätten — auf die Wohlfahrt und das Glück des sozialen Menschen (IV. 633). Am deutlichsten hat er sich in nachfolgender Stelle ausgesprochen, die auch deswegen interessant ist, weil sie zugleich im Hinblicke auf die damals den Ton angebenden Darstellungen von Zeller und Brandis niedergeschrieben wurde. Während es von Zeller heißt, dieser gebe zu, daß die Sokratische Ethik Glück und Sicherheit der Menschen als ihren Endzweck ansehe, heißt es von beiden Autoren, daß sie diese Lehre als einen großen Fleck im philosophischen Charakter des Sokrates betrachteten, und von Brandis noch im besondern, daß er seine Zuflucht zu unzulässigen Vermutungen nehme, um dem Zellerschen Zugeständnis auszuweichen und das direkte Zeugnis des Xenophon wegzuerklären (IV. 654). Die betreffende Stelle selbst lautet:

„Sokrates war der erste, welcher einsah (und diese Idee durchdringt alle seine Spekulationen), daß, wie es in jeder Kunst oder in jedem Stande ein bestimmtes Ziel gibt — eine Theorie, welche die Mittel und Bedingungen bezeichnet, um es zu erreichen — und von dieser Theorie abgeleitete Vorschriften, welche nun das ganze Feld der Praxis erfüllen und decken, wie aber jede Vorschrift, für sich genommen, einer anderen entgegenstehen könne und deshalb zuweilen einem Ausnahmegesetz verfallen sei: daß dies alles nicht minder wahr in Bezug auf die allgemeine Wissenschaft von dem menschlichen Leben und der Gesellschaft sei und sich hierin nicht minder leicht bestimmen und regeln lasse. Es gebe ein allumfassendes Hauptziel — die Sicherheit und das Glück, insoweit es erreichbar sei, von jedem einzelnen Mitglied der Gesellschaft; es könne eine Theorie geben, welche jene Mittel und Bedingungen darlege, wodurch die größte Annäherung zu jenem Ziele ermöglicht werde; und es könne auch Vorschriften geben, die jedermann den Lebenswandel und

Charakter vorschrieben, welche ihn am besten befähigen, zu dessen Erreichung mitzuwirken, und ihn gebieterisch von Handlungen zurückhalten, welche davon abführen — von der Theorie abgeleitete Vorschriften, deren jede, einzeln genommen, Ausnahmen unterworfen sei, die aber, alle zusammengenommen, die Praxis regierten, wie in jeder besonderen Kunst. Sokrates und Platon sprechen ‚von der Kunst, menschliche Wesen zu behandeln‘ — ‚von der Kunst, sich in der Gesellschaft zu benehmen‘ — ‚von jener Wissenschaft, welche zum Zwecke hat, die Menschen glücklich zu machen‘ etc.“ (IV. 653 f.).

Wenn diese Auffassung so, wie sie von Grote formuliert wurde, unbeachtet geblieben oder doch nirgends ein tieferes Echo geweckt hat, so hängt das wohl auch damit zusammen, daß sie bei ihm noch der zur Überzeugung zwingenden näheren Ausbildung und allseitigeren quellenmäßigen Begründung entbehrt.

Diesem Mangel ist jetzt abgeholfen, seit Döring der Darstellung des Sokratischen Sozialeudämonismus ein besonderes, den Gegenstand in ausführlicher Weise behandelndes Werk, auf das ich meine Leser wegen alles Näheren verweisen muß, gewidmet hat. Schon der Titel des Werkes lautet bezeichnend genug:

„Die Lehre des Sokrates als soziales Reformsystem. Neuer Versuch zur Lösung des Problems der Sokratischen Philosophie.“

Nicht in der Begriffsphilosophie, aber auch nicht in der ethischen Theorie allein, sondern in der Politik liegt nach Döring „der Einheitspunkt der Sokratischen Lehre“ (S. 360). Grote läßt Sokrates zwar auch auf einen „positiven Staat“ ausgehen, aber nur auf einen „positiven idealen Staat“ im Stile des von der Xenophontischen Kyropädie entworfenen, und die Originalität des Sokrates läßt er nur darin bestehen, zuerst den Begriff einer Wissenschaft der Ethik und eines richtigen Endzweckes derselben aufgenommen, sowie außerdem eine ganz neue und eigentümliche Methode aufgestellt zu haben (IV. 658).

Dem gegenüber, wonach also Sokrates eigentlich nichts weiter als ein Vorläufer unserer sich streng auf die Theorie beschränkenden Professoren der Moralphilosophie gewesen wäre,

vertritt Döring in nachdrücklichster Weise die kritisch allein zu rechtfertigende Auffassung, daß Sokrates allerdings auch Ethiker war, aber nur weil und insofern er praktischer Politiker und Reformer sein wollte, daß es ihm aber nicht darauf ankam, ein schulmäßiges System der Ethik aufzustellen, ohne sich dabei um die Mittel und Wege der Einführung einer besseren Moral ins Leben ernstlich zu kümmern.

Döring vermag nicht, um ihn im folgenden selbst reden zu lassen, der „vulgären Vorstellung“ zu huldigen, die den Sokrates so auffasse, als ob er von Haus aus „auf eine Ethik im universalen Sinne“ ausgegangen wäre: „Er stellt nicht nur nicht für die Menschheit überhaupt, sondern nicht einmal für die Gesamtheit des athenischen Volkes bindende Normen der Lebensführung auf. Das Wort Ciceros Tusc. V. 4, 8:

A Socrate omnis, quae est de vita et moribus philosophia, manavit, ist in dem Sinne richtig, daß Sokrates im Zusammenhange seines Gedankensystems auch auf die ethischen Fragen stößt und so Anlaß erhält, in einem ganz konkreten Zusammenhange grundlegende Bestimmungen des Ethischen aufzustellen, nicht aber in dem, daß er von vornherein gleichsam in abstracto auf die Begründung einer Ethik ausgegangen wäre (S. 376) . . . . Sokrates ist nicht, wie eine weniger tief und eindringende Benutzung der Memorabilien ihn unvermeidlich erscheinen lassen muß, der Begründer einer allgemein menschlich gedachten Morallehre; er ist ein auf unmittelbarere aktuelle Verbesserung der gesamten gesellschaftlichen, vornehmlich aber der politischen Zustände Athens ausgehender, idealer Gesellschaftsreformer und als solcher der hauptsächlichste Anfänger und Anstoßgeber für die sozialen Reformen des vierten Jahrhunderts (S. V). . . . Sokrates ist dadurch epochemachend, daß er zuerst in nachhaltiger und nachwirkender Weise das Prinzip der Eudämonie, wenn auch zunächst in der Form der Sozialeudämonie, in den Vordergrund stellt (S. 608). . . . Fassen wir alles Bisherige zusammen, so hat sich als Grundgedanke des Sokratischen Wirkens, also auch der Sokratischen Lehre, eine Reformforderung im Interesse des Gesamtwohles ergeben. Die

Lehre des Sokrates ist ihrem Grundgedanken nach Sozialethik, beruhend auf Sozialeudämonie. Näher ist der ihm vorschwebende soziale Zustand de facto eine Aristokratie im buchstäblichen Sinne, aber nicht in den Formen einer die Rechte verschieden normierenden Verfassung, sondern in den Formen der Demokratie; eine Aristokratie, die dadurch hervorgebracht wird, daß die wirklichen ἄριστοι, die gewillt und befähigt sind, die allgemeine Wohlfahrt zu realisieren, die Leitung übernehmen. Seine Reform richtet sich nicht gegen das System, sondern gegen die Personen; sie hat ihre entfernten Vorbilder, die sie aber durch die Reinheit der Ziele und durch die systematische Organisierung des Übergewichts der wahrhaft Berufenen weit überbieten zu können hofft, an den besten Erscheinungen des athenischen Staatslebens, an der gebietenden Stellung eines Themistokles oder Perikles innerhalb der Demokratie. Sokrates ist weder Revolutionär noch Lakonist. Charakteristisch für sein Staatsideal ist, daß er die entscheidende Stellung des Demos formell rechtlich fortbestehen lassen, sachlich aber durch das Überredungsvermögen und die Vertrauensstellung der aktiven Vertreter jener idealen Politik die Massen in eine durchaus passive Rolle zurückdrängen will (S. 384). . . . Ich habe darzutun versucht, daß alle wesentlichen Punkte des Sokratischen Systems sich in der Tendenz zusammenfassen, durch Erziehung einer neuen Generation von leitenden Männern in Haus und Staat in seiner Vaterstadt einen besseren, glücklicheren Zustand der Gesellschaft anzubahnen. Er verfolgt mit der größten Energie und Konsequenz den Beruf eines Sozialreformers, nicht durch Aufstellung von utopischen Theorien, sondern durch praktische Arbeit an bestimmten konkreten Einzelpersönlichkeiten, die er zu geeigneten Werkzeugen für die Verwirklichung seiner Ideale auszubilden bemüht ist" (S. 519).

Ein dritter Autor, der infolge seines eigenen utilitarischen Standpunktes dem Sokratischen Utilitarismus in sympathischer Weise gerecht wird, ist Gomperz, wie sich aus folgenden Stellen seiner Betrachtungen über „den Gehalt der Sokratischen Moral" ergibt:

„Die Regelung des individuellen Verhaltens geht mit jener der gesellschaftlichen Praxis Hand in Hand. Nicht von Moral allein, von Moral und Politik haben wir zu handeln. Ein ausgeführtes System der Sokratischen Lehre gibt es freilich für das eine dieser Gebiete so wenig als für das andere. Allein der Geist, in welchem er die Gesamtheit dieser Fragen erörtert hat, erhellt unzweideutig aus den Zügen, die den Theorien seiner Nachfolger gemein sind und mit denen die wenigen wohlbeglaubigten Einzelnheiten, die uns über die ihm persönlich angehörigen Lehren bekannt sind, aufs beste übereinstimmen. . . . Menschenwohl zu fördern galt dem Sokrates ohne Zweifel als die oberste Richtschnur für die Ordnung der staatlichen oder gesellschaftlichen Praxis. Und als Maßstab zur Beurteilung der Güte einer Handlung oder Handlungsweise erschien ihm einzig und allein ihre Eignung, jenem höchsten Zweck zu dienen. Doch hat er keineswegs versucht, den Inbegriff der obersten Forderungen auf synthetischem oder konstruktivem Wege zu gewinnen. Hier ganz ebenso wie bei der Frage nach der Beschaffenheit der individuellen Glückseligkeit hat er auf eingehendste Zergliederung und den ihr nachfolgenden Aufbau verzichtet. Und ebensowenig hat er die Sphäre des Individuums gegen jene der Gesellschaft abzugrenzen unternommen . . . . die utilitarische Moral oder, wie wir sie lieber nennen, die Moral der Konsequenzen dürfen wir mit voller Sicherheit dem Sokrates zuschreiben. Nützlichkeit oder Zweckdienlichkeit, das ist der Leitstern seines Denkens über moralische, soziale und politische Fragen. . . . . Die Hauptsache ist die Betonung des Rechtes der Kritik allem Herkommen und aller Autorität gegenüber, die Bewertung aller Einrichtungen, aller Gebote und Vorschriften, auf Grund eines einzigen Maßstabes, des durch Erfahrung und Vernunftüberlegung zu ermittelnden Einflusses derselben auf menschliches Wohlergehen. Mag die Anwendung auch dieses Maßstabes in menschlichen, das heißt in irrenden Händen oftmals eine trügerische sein, einen anderen und besseren Kanon hat alles Nachdenken der Weisen in zwei Jahrtausenden nicht zu entdecken vermocht“ (Griech. Denker, II. S. 63—66).

Wenn ich neben Grote und Döring noch Gomperz ausführlicher zu Worte kommen ließ, so geschah dies aus einem besondern Grunde, nämlich deswegen, weil mir die Gomperz'schen Andeutungen über die Stellungnahme des Sokrates zur Frage der individuellen Glückseligkeit oder zum Privateudämonismus einen passenden Anknüpfungspunkt zu dem von mir im folgenden versuchten Nachweise darbieten, daß der Sokratische Utilitarismus außer der sozialeudämonistischen auch noch andere beachtenswerte Seiten besitzt, die ihn erst in seinem eigentlichen wohldurchdachten Wesen erscheinen lassen.

Zu den üblichen „kaptiösen" Einwendungen — um mich eines Gomperz'schen Ausdruckes zu bedienen (Griech. Denker, II. 66) — die gegen die Aufstellung sozialer Nützlichkeit als obersten Maßstabes der Moral und Politik erhoben zu werden pflegen, gehört auch die den beabsichtigten Eindruck selten verfehlende Behauptung, der Sozialeudämonismus sei mit der Anerkennung der Persönlichkeit des Menschen unverträglich, weil er den einzelnen zum bloßen Mittel der Gesamtheit herabwürdige. Dabei hätte jedermann für sein eigenes persönliches Wohl nichts zu suchen, sondern sein ganzes Verhalten immer nur mit Rücksicht darauf einzurichten und zu regeln, ob er sich damit der Gesamtheit nützlich oder schädlich erweise, woraus dann weiter folgte, daß, wer zum allgemeinen Wohl nichts mehr beitrage oder dasselbe unmittelbar schädige, für die Gesamtheit wertlos sei und mit Recht vom Erdboden vertilgt werden könne.

Aus der Verwirklichung eines so extrem verstandenen Sozialeudämonismus, der neben sich dem Privateudämonismus nicht das bescheidenste Plätzchen gönnen will, würde sich allerdings wie man zugeben muß, nichts andres ergeben. Die Frage ist nur, ob sich Sokrates der Verranntheit schuldig gemacht habe, allen Ernstes danach gestrebt zu haben, die Glückseligkeit der Gesamtheit auf das Mißbehagen und die Unzufriedenheit der einzelnen gründen zu wollen.

Meines Wissens hat sich zu dieser Behauptung noch niemand verstiegen, nicht einmal Forchhammer, dessen dies-

bezügliche Vorwürfe gegen den Idealstaat Platons gerichtet sind, worin der Mensch aufhöre Mensch zu sein, gänzlich in den abstrakten Begriff des Staatsbürgers aufgehe und zur Maschine werde, gegen die Sokratische Lehre aber nur insofern, als sie „in ihrem Keime“ solche unnatürliche Folgen enthalten haben soll (Die Athener und Sokrates, S. 72). Ich brauche mich daher nicht erst auf eine weiter ausholende Widerlegung dieser Behauptung einzulassen.

Aber auch das geht schon viel zu weit, wenn Gomperz behauptet, Sokrates hätte bei der Frage nach der Beschaffenheit der individuellen Glückseligkeit auf eingehendste Zergliederung und den ihr nachfolgenden Aufbau überhaupt verzichtet und ebensowenig die Sphäre des Individuums gegen jene der Gesamtheit abzugrenzen unternommen, oder wenn Döring behauptet, Sokrates hätte noch nicht das Thema der späteren eudämonistischen Individualethik formuliert, aber die Übergangsepoche eingeleitet, aus der nachher, Hand in Hand mit dem hoffnungslosen Sinken der öffentlichen Zustände, jene individualistische Entwicklung sich folgerichtig herausbilden mußte (Die Lehre des Sokrates, S. 608).

Daran ist nur so viel wahr, daß die von Gomperz und Döring vermißten „eingehendsten“ Zergliederungen und Formulierungen sich beim Platonischen wie beim Xenophontischen Sokrates nicht vorfinden, woraus nun aber noch nicht gefolgert werden darf, daß der echte Sokrates sich überhaupt keine tieferen Gedanken über eudämonistische Individualethik gemacht haben soll, wenngleich er seine diesbezüglichen Lehren nicht in schulmäßiger Weise, wie das auch sonst seiner Gewohnheit widersprach, vorgetragen haben wird.

Wie sich der echte Sokrates im Prinzip zur Frage über das Verhältnis zwischen den sozialeudämonistischen und den privateudämonistischen Anforderungen des Lebens gestellt hatte, läßt sich immerhin aus manchen seiner von Platon und Xenophon überlieferten Äußerungen, vor allem aber aus seinem praktischen Verhalten mit genügender Deutlichkeit erkennen.

Was die privateudämonistischen Neigungen des Sokrates betrifft, hat Zeller, der nur für den Sokratischen Sozialendämonismus ein schwaches Auge hat, im allgemeinen durchaus richtig gesehen, weshalb ich mich mit der Anführung der wichtigsten seiner hierher gehörigen Äußerungen begnügen zu dürfen glaube.

„Sokrates — sagt Zeller — ist nicht dieses verwaschene Tugendideal, zu dem ihn eine seichte Aufklärung herabsetzen wollte, er ist durch und durch Grieche und Athener, ein Mann aus dem innersten Mark seiner Nation, ein Charakter, der Fleisch und Blut hat und nicht den allgemeinen moralischen Leisten für alle Zeiten abgibt. Gleich seine vielgerühmte Mäßigkeit hat nichts ascetisches. Sokrates liebt fröhliche Gesellschaft, wenn er auch lärmende Gelage vermeidet, und so wenig er ihn aufsucht, so flieht er doch bei gegebener Veranlassung nicht allein den sinnlichen Genuß nicht, sondern auch nicht das Übermaß desselben .... Die Mäßigkeit ist also hier nicht grundsätzliche Enthaltung vom Genuß, sondern nur die Freiheit des Geistes, seiner nicht zu bedürfen, und seine Besonnenheit in ihm nicht zu verlieren“ (Philos. d. Griech. II. 68).

Was den Forschern bisher die Bedeutung dieses praktischen Hedonismus für die Art des Sokratischen Utilitarismus nicht zu vollerem Bewußtsein kommen ließ, ist der allerdings leicht irreführende Umstand, daß sich bei Xenophon breite Schilderungen finden, worin Sokrates, wie das besonders im Gespräche mit dem Sophisten Antiphon der Fall ist (Memor. I. 6), als karthäuserhafter Asket und Antihedonist erscheint.

Während nämlich Xenophon an anderer Stelle berichtet (I. 2, 1—5), daß Sokrates zwar die Befriedigung der leiblichen Bedürfnisse seinem kleinen Vermögen anpaßte, ohne aber deswegen den Körper irgendwie zu vernachlässigen oder eine solche Vernachlässigung bei anderen zu billigen, daß er zwar gegen alles Übermaß im Essen wie in der Arbeit war, es aber wärmstens befürwortete, soviel als die Natur eines jeden verlangt zu genießen und das Genossene in Arbeit umzusetzen, daß er weder in seiner Kleidung und Beschuhung noch in seiner

übrigen Lebensweise weichlich oder prahlerisch war, wird Sokrates im Gegensatze dazu von Antiphon, der die Aufgabe der Philosophie in der Beförderung der Glückseligkeit erblicken möchte, als ein Lehrer der Unglückseligkeit hingestellt, der nur die schlechtesten Speisen und Getränke sich zukommen lasse, im Sommer und im Winter den gleichen schäbigen Mantel trage und immer ohne Schuhe und ohne Unterkleid herumlaufe, während Sokrates selbst sich seiner armseligen Lebensweise mit den eines indischen Büßers würdigen Worten rühmt: Ich aber glaube, nichts zu bedürfen sei göttlich, so wenig als möglich zu bedürfen dem Göttlichen am nächsten, und das Göttliche sei das beste; was aber dem Göttlichen am nächsten kommt, das kommt dem Besten am nächsten.

Wer sieht nicht aus dieser Gegenüberstellung der zwei so verschiedenen, von demselben Autor gezeichneten Sokratesbilder, daß wir hier abermals einen Fall vor uns haben, worin Xenophon der Apologet sich mit dem Geschichtschreiber zu dem Zwecke in Widerspruch setzt, um der seinem Herzen über alles teuren Fiktion eines prinzipiellen Unterschiedes zwischen Sokratischer und sophistischer Lebensweisheit eine weitere Stütze zu leihen. In Wahrheit liegt der mit dem Hedonismus der sophistischen Aufklärer im Kerne durchaus identische Hedonismus des echten Sohrates in der für Geist und Körper gesunden Mitte zwischen dem angeblichen Schwelgertum des „Hurers“ Antiphon und dem Hungerleiderwesen des Xenophontischen Sokrates.

Auch in dieser Hinsicht bekundeten die Alten mehr kritischen Spürsinn als die meisten Modernen, die darin vor jenen so viel vorauszuhaben vermeinen, wie aus folgender von Diogenes Laërtius (II. 65) überlieferter Angabe hervorgeht: „Xenophon war dem Aristipp feindlich gesinnt, weshalb er dem Sokrates ein gegen Aristipp gerichtetes Gespräch über die Wohllust in den Mund legte.“ Damit ist das im 1. Kapitel des II. Buches der Memorabilien enthaltene Gespräch gemeint, worin dem Aristipp, der die Glückseligkeit in ein möglichst müheloses und angenehmes Leben setzt, wohin der Weg weder durch

die Herrschaft noch durch die Knechtschaft, sondern durch den Mittelweg der Freiheit führe (II. 1, 9 u. 11), deswegen von Sokrates in derselben Xenophons sophistenfeindliche Tendenz plump verratenden Manier die Leviten gelesen werden, wie im 6. Kapitel des I. Buches dem Antiphon.

In Wahrheit hat der echte Sokrates, wie er sich in seiner Weise zu der dem Ausspruche Aristipps „Ich habe die Lais, aber sie hat nicht mich", zu Grunde liegenden Maxime bekannte, auch die Freiheit im Sinne seines Schülers zu schätzen verstanden und von ihr Gebrauch gemacht. In diesem Sinne hat Sokrates sogar ein viel freieres Leben als Aristipp geführt. Denn während dieser als Wandersophist mit bestimmten Tarifen (Diog. Laert. II. 72) zwischen Kleinasien und Sizilien zu seinem Lebensunterhalt beständig hin und her zu reisen gezwungen war, lebte der andere, nachdem er die Bildhauerei an den Nagel gehängt hatte, in seinem geliebten Athen von einer kleinen Rente (Vgl. Zeller, II. 64) sowie von gelegentlichen freiwilligen Spenden seiner Verehrer (Diog. Laërt. II. 20 u. 74), ohne jedoch auch diese immer anzunehmen, wie er z. B. ein gerade von Aristipp erhaltenes Geschenk von 20 Minen mit der bezeichnenden Begründung zurückschickte, daß ihm das Dämonion die Annahme verbiete (Diog. Laërt. II. 65).

In noch bezeichnenderer Weise wird auch das Dämonion als Ursache angegeben, daß Sokrates unter ostentativer Vermeidung jeder aktiven Beteiligung an den Staatsangelegenheiten sein ganzes Leben als freier Privatmann verbringen mochte und keine Scheu trug, sich auf diese Art scheinbar mit den sozialeudämonistischen Grundsätzen seiner Philosophie in ärgsten Widerspruch zu setzen.

Bezüglich der befremdenden Art, wie sich das Dämonion gerade in diesem zweiten Falle betätigt hat, finden sich bei Zeller wieder einige bemerkenswerte Äußerungen, die zwar noch nicht die volle Einsicht selbst in den zwischen jener Betätigung und dem Sokratischen Privateudämonismus bestehenden Zusammenhang, wohl aber das ganze zu dieser Einsicht erforderliche Material enthalten.

Das Dämonion — heißt es bei Zeller — von dem Sokrates sage, es tue wohl daran, ihn von einer politischen Tätigkeit abzuhalten, sei nichts anderes als „das Gefühl dessen, was seiner Individualität angemessen ist“. Daß ihn dieses Gefühl richtig geleitet habe, werde nun allerdings durch die Erwägung dargetan, eine politische Tätigkeit würde, wenn er sie versucht hätte, voraussichtlich nicht allein erfolglos, sondern auch für ihn selbst verderblich gewesen sein; wie ja Sokrates überhaupt die Richtigkeit der Handlungen an ihrem Erfolge zu messen pflege. Aber wenn auch diese Überzeugung wesentlich dazu beigetragen habe, ihn in seiner Abneigung gegen eine politische Tätigkeit zu bestärken, so sei doch der letzte Grund dieser Abneigung, die Quelle jenes unüberwindlichen Gefühles, das als dämonisches Zeichen jeder Abwägung der Folgen voranging, ohne Zweifel etwas unmittesbareres. Wenn eine öffentliche Stellung seiner Eigentümlichkeit ebenso entsprochen hätte, wie der Beruf, den er sich erwählte, so hätte er sich durch die Gefahren derselben wohl ebensowenig abhalten lassen, als er sich durch irgend eine Gefahr abhalten gelassen habe, jenen zu verfolgen. Er selbst sage uns aber auch, welche Befriedigung er in seiner Tätigkeit fand, und wie wenig er sie für sich selbst entbehren konnte in folgender Stelle der Platonischen Apologie (28. Kap.):

„Vielleicht sagt nun einer: Wärest du, o Sokrates, nicht im stande, schweigend und Ruhe haltend in der Verbannung zu leben? — Von der Unmöglichkeit dessen jemand von euch zu überzeugen, ist gerade die schwierigste aller Aufgaben. Denn wenn ich sage, daß dies dem delphischem Gotte ungehorsam sein hieße, und daß es mir deswegen unmöglich sei, Ruhe zu halten, so werdet ihr das für Ironie ansehen und mir nicht glauben. Wenn ich dann wieder sage, daß das höchste Gut für den Menschen gerade darin besteht, alltäglich über die Tugend und über die anderen Gegenstände, worüber ihr mich reden und mich selbst und andere prüfen gehört habt, Gespräche zu führen, daß hingegen ein solcher Gesprächsführung ermangelndes Leben gar nicht lebenswert ist, so werdet ihr

meinen Worten noch weniger glauben. Dennoch verhält es sich so, wie ich sage, o Männer, aber euch davon zu überzeugen, ist nicht leicht".

„Wer — sagt darum Zeller — durch seine Naturanlage, seine Perönlichkeit, seine Denkweise und seinen Charakter so entschieden zum sittlich erziehenden und wissenschaftlich fördernden Verkehr mit andern hingeführt wurde, der konnte sich schon an und für sich in keiner anderen Tätigkeit wohl fühlen" (Philosophie d. Griech. II. 59).

Was ich an dieser Darlegung sonst auszusetzen finde, betrifft nur die Kennzeichnung des Dämonions als des Gefühles dessen, was der Individualität des Sokrates „angemessen" sei. Meinen Auseinandersetzungen über das Dämonion gemäß kann dieses, wenn man sich genau ausdrücken will, nur als das Gefühl dessen, was der Individualität des Sokrates unangemessen ist, gekennzeichnet werden.

Mit dem übrigen bin ich völlig einverstanden, besonders also mit der Grundauffassung Zellers, daß Sokrates sich in keiner anderen als der von ihm ausgeübten, als das höchste Gut gepriesenen philosophischen Tätigkeit wohl zu fühlen vermocht und daß er sich daher nicht aus feiger Rücksicht auf seine persönliche Sicherheit oder aus Bequemlichkeit, sondern deswegen von jeder politischen Tätigkeit ferngehalten habe, weil eine solche seiner ganzen Individualität, „seiner Naturanlage, seiner Persönlichkeit, seiner Denkweise und seinem Charakter" im Innersten widersprochen hätte.

Jedes einem tieferen Bedürfnisse entspringende Bestreben ist, wie jedermann aus eigener Erfahrung weiß, von unwillkürlich sich geltend machenden Sympathien und Antipathien begleitet, von Sympathien mit allem, was dem Bestreben förderlich, von Antipathien, was ihm hinderlich ist. Je tiefer das Bedürfnis und je energischer das Bestreben ist, desto lebhafter pflegen sich auch die Sympathien und Antipathien zu äußern. Bei Sokrates war das in ganz besonderem Maße der Fall. Das Dämonion, das ihn, „der in Wahrheit für das Gerechte streiten wollte" (Platon, Apologie, 19. Kap.), von der ursprünglich ge-

wiß einmal ins Auge gefaßten Beteiligung am politischen Leben seiner Vaterstadt zurückhielt, ist der Ausdruck einer derartigen Antipathie, bei der man, um sie zu verstehen, bloß an die schauderhaft zerfahrenen politischen Zustände im damaligen Athen zu denken braucht.

Ich glaube, daß, soweit das Tatsächliche in Frage kommt, dagegen niemand etwas einzuwenden haben wird. Aber — werden mir viele, vielleicht die meisten entgegenhalten — obschon wir diese Antipathie gegen jede aktive Teilnahme am politischen Leben mitzufühlen und zu würdigen verstehen, so vermögen wir es doch nicht billigens- oder gar nachahmenswert zu finden, sich ihr auf die von Sokrates befolgte allzu übertriebene Weise hinzugeben. Denn so vollkommen waren die öffentlichen Zustände zu keiner Zeit und in keinem Lande und sind es auch in der Gegenwart nirgends in der Welt, daß nicht jede edler veranlagte Individualität mit der gleichen Antipathie früher oder später in sich zu kämpfen hätte. Wenn sich alle so Gesinnten deswegen vom aktiven politischen Leben gänzlich zurückziehen sollten, was käme dabei für Staat und Gesellschaft anderes als die unumschränkteste Gewaltherrschaft der gemeinsten Unverschämtheit heraus? Sozialeudämonistische Pflicht aller Edeldenkenden ist es vielmehr, trotz aller Antipathie in den politischen Daseinskampf einzutreten und darin auszuharren, um so die Feinde des Guten desto wirksamer unschädlich machen zu können. Die Nachgiebigkeit des Sokrates gegenüber seiner Antipathie vor dem politischen Daseinskampfe ist in unseren Augen Hedonismus selbstsüchtigster Art, ein feinerer zwar als der gewöhnliche sinnliche Hedonismus, zugleich aber auch gemeingefährlicher und darum moralisch verwerflicher als dieser.

So liegen jedoch im vorliegenden Falle die Dinge nicht, um keine andere Auffassung zuzulassen. Während es nämlich nicht den geringsten Anhaltspunkt gibt, daß Sokrates die von ihm selbst befolgte Enthaltsamkeit vom politischen Daseinskampfe auch seinen Schülern empfohlen oder ihnen gar zur Pflicht gemacht hätte, spricht vielmehr alles für die Richtigkeit

der Xenophontischen Zeichnung, wonach er seine Schüler nicht nur in die Theorie der Politik einführte, sondern sie auch zur aktiven Beteiligung an den Staatsangelegenheiten, vorausgesetzt daß sie sich die hiefür nötige Vorbildung erworben hatten, unablässig aneiferte (Memor. III. 7 u. III. 6). Obgleich ihm also nichts ferner lag, als aus der praktischen Politiklosigkeit sozusagen einen philosophischen Programmpunkt zu machen, war er andererseits doch nicht weniger weit davon entfernt, die Teilnahme am politischen Daseinskampfe zu einer unter allen Umständen in sozialeudämonistischem Interesse von jedermann zu erfüllenden Pflicht zu erheben. Was ihn zu seinem eigenem Verhalten bestimmte, waren im letzten Grunde allerdings privateudämonistische Rücksichten oder, wenn man es schon so nennen will, Motive eines feineren Hedonismus, worin mir jedoch unter Umständen ebensogut als in der maßvollen Betätigung des sinnlichen Hedonismus etwas in sittlicher Hinsicht durchaus Berechtigtes zu liegen scheint.

Und damit kommen wir zu jenem Punkte, von dem ich meinte, daß ihn Zeller nicht ganz durchschaut habe, nämlich den zwischen der Wirksamkeit des Dämonions und dem Privateudämonismus des Sokrates bestehenden Zusammenhang.

Die Erkenntnis dieses Zusammenhanges ist deshalb wichtig, weil wir daraus das Sokratische Bestreben kennen lernen, überspannten Ansprüchen des Sozialeudämonismus gegenüber das Recht der freien Persönlichkeit und persönlichen Freiheit innerhalb gewisser nicht zu verletzender Grenzen sicher zu stellen, und weil uns damit das Verständnis für eine Gestaltung des Utilitarismus eröffnet wird, worauf die gegen andere wirkliche oder vermeintliche Gestaltungen desselben mit mehr oder weniger Berechtigung erhobenen Einwendungen nicht mehr zutreffen.

Was von der theoretischen und praktischen Unzulänglichkeit des Utilitarismus sowohl in der Form des ausschließlichen Sozialeudämonismus als in der Form des ausschließlichen Hedonismus zur Begründung eines wahrhaft menschenwürdigen, allgemein befriedigenden Zusammenlebens gilt, mag von den rein

theorethischen Versuchen, die Forderungen des Sozialeudämonismus und des Hedonismus gleichmäßig zu berücksichtigen, weniger gelten, aber hinsichtlich der praktischen Durchführbarkeit würden sich dabei zweifellos noch viel bedeutendere Schwierigkeiten ergeben. Wie oft tritt doch der Fall ein, daß eine Handlung für den einzelnen nützlich, für die Gesellschaft aber schädlich, oder umgekehrt, daß sie für die Gesellschaft höchst nützlich, dagegen für den einzelnen so schädlich sich erweist, daß sie ihm alles, was seine Lebensfreude ausmacht, und das Leben selbst zu rauben droht. In jedem Falle dieser Art müßte sich der Mensch, um sittlich zu handeln, in das unlösbare Dilemma verwickelt sehen, ob er entweder auf den eigenen oder auf den Nutzen der Gesellschaft bedacht sein soll. Denn unter strenger Festhaltung des prinzipiellen Standpunktes dieser gemischten Form des Utilitarismus vermöchte man sich, da ja die beiderseitigen Interessen sich koordiniert verhalten sollen, weder für das eigene noch für das allgemeine Interesse zu entscheiden.

Demnach könnte es scheinen, als ob auf Grund dieser Erwägungen die Unbrauchbarkeit alles Utilitarismus als obersten Moralprinzips als eine unter Vernünftigen ausgemachte Sache zu gelten hätte, durch welchen Schein sich auch die meisten verblüffen lassen. Dieser Schein wird dadurch erhöht, daß man entweder aus Unkenntnis oder aus Voreingenommenheit die von den Utilitariern gemeinte Nützlickkeit so auszulegen beflissen ist, als ob nur jener handgreifliche Nutzen, der sich auf das grob Materielle bezieht, in Frage käme, wobei man also völlig übersieht oder übersehen will, daß doch auch der idealere, auf Herbeiführung seelischen Wohlbefindens beruhende Nutzen in Frage gebracht werden könne. Mit welcher Unverfrorenheit das geschieht, sehen wir, um ein in dieser Hinsicht klassisch zu nennendes Beispiel vorzustellen, bei Albert Stöckl. Wenn wir diesem Autor glauben dürften, wäre der Utilitarismus der Epikureer „reiner Hedonismus" gewesen. Angeblich beruhe nach der Lehre dieser Philosophen das zeitliche Wohl des Menschen einzig auf dem sinnlichen Genusse, weshalb ihnen auch nur jene Handlungen gut erschienen, die in näherer oder

entfernterer Beziehung für dieses Genußleben als nützlich sich erwiesen, während jene Handlungen böse seien, die dem Genußleben Schaden brächten (Lehrbuch d. Philos. III. 32). Als Illustration zum scharfen Worte Schopenhauers, daß die Geschichtsmuse mit der Lüge so durch und durch infiziert sei, wie eine Gassenhure mit der Syphilis (Werke, V. 473), läßt Stöckls Kennzeichnung der Moralphilosophie der Epikureer wirklich nichts zu wünschen übrig, und ebenso geben ihr die meisten Darstellungen anderer Autoren hierin nichts nach.

In Wahrheit war auch der so berüchtigte Utilitarismus Epikurs in erster Linie wohldurchdachter Sozialeudämonismus, wofür folgende Aphorismen des Meisters Zeugnis ablegen:

„Im allgemeinen ist zwar das Gerechte für alle ein und dasselbe, nämlich das, was sich im gesellschaftlichen Zusammenleben als gegenseitig nützlich erwiesen hat. Im besondern haben freilich die Verschiedenheiten des Landes und so viele andere Ursachen zur Folge, daß ein und dasselbe nicht für alle das Gerechte ist.“ — „Alles, was für gerecht gehalten wird und sich für die Bedürfnisse der einzelnen im gesellschaftlichen Zusammenleben als gegenseitig nützlich erwiesen hat, besitzt die Natur des Gerechten, ob es nun für alle von gleichem oder nicht von gleichem Nutzen ist.“ — „Wenn etwas als Gesetz verordnet worden ist, ohne daß daraus für die einzelnen im gesellschaftlichen Zusammenleben noch weiter ein gegenseitiger Nutzen hervorginge, so besitzt es nicht mehr die Natur des Gerechten. Auch wenn das in Bezug auf das Gerechte Nützliche in sein Gegenteil umschlagen sollte, aber einige Zeit hindurch dem darüber gehegten Begriffe entsprach, so war es jene Zeit hindurch nicht weniger gerecht in den Augen aller, die nicht in leere Redensarten verfallen, sondern den Blick auf das Große und Ganze richten“ (Diog. Laert. X. 151, 152).

Aber, wird man mir einwenden, diesem Sozialeudämonismus steht bekanntlich bei Epikur zugleich ein so ausgeprägter Hedonismus gegenüber, daß in der Praxis des Lebens immer der eine den andern aufheben müßte, wenn der Mensch im Falle eines Widerstreites zwischen seinen eigenen Interessen und denen der

Gesellschaft nicht in einer sein ganzes Handeln lähmenden chronischen Unschlüssigkeit stecken bleiben sollte. Bestenfalls liefe ein solcher Utilitarismus auf eine altruistische Milderung des gröbsten egoistischen Hedonismus, auf eine bloße Rechnungs- und Klugheitsmoral, auf die sogenannte Moral des wohlverstandenen Interesses hinaus, in deren Rahmen für Pflichtgefühl, Selbstverleugnung und allen Heroismus, womit doch die echte Sittlichkeit erst anfängt, kein Plätzchen frei ist.

Was dieser und ähnlichen Einwendungen alle Berechtigung nimmt, ist der bisher kaum in verdienter Weise und meistens überhaupt völlig vernachlässigte Umstand, daß die sinnliche Lust nicht die einzige Wurzel, sondern nur die eine Wurzel des Hedonismus Epikurs bildet, während die andere noch wichtigere Wurzel von der geistigen Lust gebildet wird. Wie durch Mitberücksichtigung der geistigen Lust im unverfälschten Sinne Epikurs die sonst zwischen Sozialeudämonismus und sinnlichem Hedonismus bestehende Unverträglichkeit verschwindet, und wie sich daraus eine Gestaltung des Utilitarismus ergibt, die denselben als das wissenschaftlich brauchbarste Moralprinzip erscheinen läßt, will ich im folgenden darzulegen suchen, indem ich wiederum zur rascheren Erledigung meiner Aufgabe an Zellers Vorarbeit anknüpfe.

Soviel erkennt Zeller, ohne daran zu mäkeln, an, daß es sich für Epikur nicht um die einzelnen Lustempfindungen als solche, sondern um die Glückseligkeit des ganzen Lebens handle, wobei unser letzter Zweck nicht die positive Lust, sondern die Freiheit von Schmerzen, nicht die Gemütsbewegung, sondern die Gemütsruhe sei. Und da nun die wesentlichste Bedingung der Gemütsruhe in unserm Gemütszustand selbst läge, halte Epikur die geistige Lust und Unlust für ungleich wichtiger, als die körperliche (Vgl. Grundriß d. Gesch. d. griech. Philos. S. 230 und Philos. d. Griech. IV. 438—446).

Woran Zeller mäkeln möchte, ist die Auffassung Epikurs, daß die Tugend nur bedingterweise als Mittel zur Lust einen Wert hätte, oder daß die Tugend nicht für sich genommen glücklich machte, sondern nur die aus ihr hervorgehende Lust.

Diese Lust selbst aber könne das epikureische System nicht in dem Bewußtsein der Pflichterfüllung oder des tugendhaften Handelns als solchem suchen, sondern nur in der Befreiung von Unruhe, Furcht und Gefahr, die sich aus der Tugend als ihre Folge ergebe. Die Einsicht befreite uns von beunruhigenden Vorurteilen, leeren Einbildungen und Wünschen, die Selbstbeherrschung bewahrte uns durch das richtige Verhalten zu Lust und Unlust, die Tapferkeit durch Verachtung des Todes und der Schmerzen vor Leiden, der Gerechtigkeit hätten wir es zu verdanken, daß keine Furcht vor Strafe unsere Gemütsruhe störte (Philos. d. Griech. IV. 446 f. und Grundriß d. Gesch. d. griech. Philos. S. 231).

Nach dieser Darstellung sieht es so aus, als ob Epikur gerade für jene höchste Form der geistigen Lust, die aus dem Bewußtsein der Pflichterfüllung und der Vollbringung des Guten um des Guten willen entspringt, überhaupt kein Verständnis besessen hätte. Zur Widerlegung dieser Verleumdung genügt es, auf den Satz Epikurs zu verweisen, daß die Tugend allein von der Lust unzertrennlich sei, während alles andere als etwas Vergängliches von ihr sich abtrennen lasse (Diog. Laërt. X. 138).

Übrigens kann Zeller selbst nicht umhin, das Verleumderische, das in seiner Darstellung liegt, durch folgenden Nachsatz so weit abzuschwächen, daß an Epikur nur mehr der Vorwurf der Inkonsequenz haften zu bleiben scheint, der jedoch auch nicht weiter begründet wird; mit diesem unbegründet gebliebenen, weil nicht wirklich zu begründenden Vorwurfe verrät eben Zeller seine tendenziöse Neigung, dem epikureischen Utilitarismus um jeden Preis etwas am Zeuge zu flicken, aber auch sein Unvermögen, dies ohne eine neue Fälschung der geschichtlichen Wahrheit fertig zu bringen. Der betreffende Nachsatz lautet:

„Die Tugend ist dem Epikur nie Selbstzweck, sondern immer nur Mittel für den außer ihr liegenden Zweck des glückseligen Lebens, aber sie ist ihm allerdings ein so sicheres und unentbehrliches Mittel, daß er sich weder die Tugend ohne

Glückseligkeit zu denken weiß, noch die Glückseligkeit ohne Tugend, und so wenig er es eigentlich dürfte, so verlangt doch auch er, daß man das Rechte nicht nach dem Buchstaben, sondern nach dem Geist der Gesetze, nicht bloß aus Rücksicht auf andere, nicht aus Zwang, sondern aus Freude am Guten selbst tue" (Philos. d. Griech. IV. 448).

Epikurs Utilitarismus ist im Grunde ganz identisch mit dem von Zeller viel wahrheitsgemäßer dargestellten und sympathischer gewürdigten Utilitarismus Demokrits, wie denn Epikur überhaupt sich zunächst an Demokrits Schriften herangebildet hatte. Besonders das Element des geistigen Hedonismus innerhalb des Utilitarismus Demokrits ist von Zeller mit anerkennenswerter Klarheit und Feinheit herausgearbeitet worden. Und da Demokrits Utilitarismus im Grunde wieder mit dem des echten Sokrates identisch ist, so vermögen meine Leser durch die Zeller'sche Kennzeichnung des einen zugleich auch den andern am besten kennen zu lernen.

So heißt es bei Zeller von Demokrit:

„Als das Ziel unseres Lebens betrachtet er nach der Weise der alten Ethik die Glückseligkeit: Lust und Unlust, sagt er, sei der Maßstab des Nützlichen und Schädlichen, das beste sei für den Menschen, daß er sein Leben hinbringe möglichst viel sich freuend und möglichst wenig sich betrübend. Aber daraus folgt für ihn durchaus nicht, daß der sinnliche Genuß der höchste sei. Die Glückseligkeit und die Unseligkeit wohnt nicht in Herden oder in Gold, sondern die Seele ist der Wohnplatz des Dämon; nicht der Leib und der Besitz macht glücklich, sondern Rechtschaffenheit und Verstand .... Die Glückseligkeit besteht mit einem Wort ihrem eigentlichen Wesen nach in nichts anderem, als in der Heiterkeit und dem Wohlbfinden, der richtigen Stimmung und unwandelbaren Ruhe des Gemüts. Diese wird aber dem Menschen um so sicherer und vollkommener zu teil werden, je mehr er in seinen Begierden und Genüssen Maß zu halten, das Zuträgliche von dem Schädlichen zu unterscheiden, Unrechtes und Ungehöriges zu vermeiden, sich in seiner Tätigkeit und seinen Wünschen auf das, was seiner Natur

und seinem Vermögen entspricht, zu beschränken weiß. Genügsamkeit, Mäßigung, Reinheit der Tat und der Gesinnung, Bildung des Geistes, dies ist es, was Demokrit als den Weg zur wahren Glückseligkeit empfiehlt.... Demokrit verlangt daher, daß nicht bloß die Tat und das Wort, sondern auch der Wille von Ungerechtigkeit rein sei, daß man nicht aus Zwang, sondern aus Überzeugung, nicht aus Hoffnung auf Vergeltung, sondern um Gutes zu tun, Wohltaten erweise, nicht aus Furcht, sondern aus Pflichtgefühl des Schlechten sich enthalte, daß man vor sich selbst sich mehr schäme, als vor allen andern, und das Unrecht meide, gleichviel ob es keiner, oder ob es alle erfahren werden.... nur das Bewußtsein des Rechttuns verleihe Gemütsruhe.... Alles was aus Demokrits ethischen Schriften enthalten ist, zeigt uns so in ihm einen Mann von reicher Erfahrung, feiner Beobachtung, ernstem sittlichem Sinn und reinen Grundsätzen. Auch seine Äußerungen über das menschliche Gemeinleben entsprechen diesem Charakter.... Er erklärt, an nichts liege so viel, als an einer guten Staatsverwaltung, sie umfasse alles, mit ihr werde alles erhalten, und mit ihr gehe alles zu Grunde; er hält die Not des Gemeinwesens für schlimmer, als die des einzelnen...., er sieht im Gesetz einen Wohltäter der Menschen, er verlangt Herrschaft der Besten, Gehorsam gegen Obrigkeit und Gesetz, uneigennützige Sorge für das Gemeinwohl, allgemeine Bereitwilligkeit gegenseitiger Unterstützung".... (Philos. d. Griech. I. 925—931).

Wie man also sieht, setzt sich, was zunächst den echten Utilitarismus Epikurs und Demokrits betrifft, derselbe aus den drei Elementen des Sozialeudämonismus, des sinnlichen Hedonismus und des geistigen Hedonismus zusammen. Das ist eine Art von Utilitarismus, bei der jene prinzipiellen Schwierigkeiten, die sich sonst aus dem Widerstreit zwischen den Forderungen des Sozialeudämonismus und des sinnlichen Hedonismus ergeben, dadurch beseitigt erscheinen, daß es für den wahrhaft sittlichen Menschen zur Betätigung seines geistigen Hedonismus mitgehört, in der Unterordnung der sinnlich hedonistischen unter wichtige sozialeudämonistische Rücksichten sein Glück zu suchen

und zu finden. In dieser Form ist der Utilitarismus ein durchaus brauchbares und, wie mich dünkt, das wissenschaftlich haltbarste Moralprinzip, dem bisher wenigstens kein andres gegenübergestellt wurde, das umfassender und in sich gefestigter wäre, auch nicht von Zeller.

Nach Zellers Auffassung läge „das oberste ethische Prinzip" in der Forderung, „daß unser Wollen und Handeln dem entspreche und aus dem Gefühl dessen hervorgehe, was dem eigentümlichen Wesen des Menschen gemäß ist, daß, mit anderen Worten, die Idee der Menschenwürde und der Humanität die Richtschnur und der Beweggrund unseres Tuns sei." „Denn — fügt er erläuternd hinzu — das Wesen des Menschen als solchen, das was ihn zum Menschen macht, besteht in dem geistigen Teil seines Wesens, in seiner Vernunft; in demselben Maße aber, wie ihm dieses zum lebendigen Bewußtsein kommt, wird er es auch als eine Forderung seiner Menschennatur erkennen, alle seine Lebenstätigkeiten, soweit dies von ihm abhängt, mit dem Geist zu durchdringen, mit der Vernunft zu beherrschen, wird er daher auch ihren Wert davon abhängig machen, daß dies geschehe; und da nur die Vernunftgesetze allgemein sind, so wird mit der Anerkennung des eigenen Wertes, sofern sich diese auf die Vernunft im Menschen, den geistigen Teil seines Wesens, gründet, die Anerkennung des gleichmäßigen Wertes anderer Menschen, es wird mit dem Gefühl der eigenen sittlichen Würde die Achtung der fremden Persönlichkeit, die Humanität, Hand in Hand gehen. Auf diese beiden Grundforderungen lassen sich aber alle die Pflichten gegen uns selbst und gegen andere zurückführen, welche das System der Ethik, mit Einschluß der philosophischen Rechtslehre, umfaßt" (Vorträge und Abhandlungen, 3. Sammlung, S. 183).

Nichts andres sagt aber auch der Utilitarist Epikur, nur nicht mit so schönrednerisch verlehrten, sondern mit gemeinverständlich einfachen Worten, wenn es bei ihm heißt, daß der Anfang von allem und das höchste Gut die Vernunft (phronesis) sei, da ja aus ihr alle übrigen Tugenden entsprängen,

die uns lehrten, daß man weder angenehm leben könne, ohne verständig, edel und gerecht zu leben, noch daß man verständig, edel und gerecht leben könne, ohne angenehm zu leben (Diog. Laërt. X. 132).

Außer den idealen Forderungen der vernünftigen Menschennatur berücksichtigt der Utilitarismus Epikurs und Demokrits ferner aber auch die realen Forderungen der sinnlichen und sozialen, also die Grundforderungen der ganzen Menschennatur, während Zeller in der beliebten spiritualistisch verstiegenen Weise sich anstellt, als ob er selbst und wir alle zu jenen seligen Geschöpfen gehörten, die bloß Vernunft, sowie den besten Willen haben, aber keinen Leib mit allerlei Bedürfnissen nachzuschleppen und in keinem irdischen Jammertale sich durch das Leben zu kämpfen brauchen.

Daß nun der Sokratische Utilitarismus in der Tat seinem innersten Wesen nach mit demjenigen Demokrits und Epikurs übereinstimmt, ergibt sich ohne weiteres, wenn wir ihn im Lichte aller Lehren betrachten, die wir als zur Philosophie des echten Sokrates gehörig kennen gelernt haben. Der Utilitarismus des Sokrates ist in erster Linie Sozialeudämonismus, der aber an den vernünftigen Forderungen des Privateudämonismus oder Hedonismus, des sinnlichen sowohl als des geistigen, seine Schranken findet. Im Falle eines Widerstreites zwischen Sozialeudämonismus und sinnlichem Hedonismus ist es der geistige Hedonismus, dessen Forderungen den Ausschlag geben, selbst wenn es sich dabei um unwillkürlich auftretende reine Gemütsbedürfnisse handeln sollte. In dem aus der Befriedigung solcher Gemütsbedürfnisse sich ergebenden Nutzen idealer Art besteht auch der Zusammenhang zwischen der Wirksamkeit des Dämonions und dem Privateudämonismus des Sokrates. Anstatt mich jedoch auf weitere derartige Erörterungen allgemeiner Natur einzulassen, mit denen in diesem Falle dem in der Sache noch unorientierten Leser wenig gedient ist, will ich das Gesagte lieber an einem speziellen Falle von be-

sonders drastischer und daher um so einleuchtenderer Art zur Anschauung zu bringen trachten.

Wie Herodot erzählt (III. 38), soll König Darius einmal mehreren Hellenen die Frage vorgelegt haben, um welchen Preis sie bereit wären, die Leichen ihrer Väter zu verspeisen. Um keinen Preis, hätten die Hellenen geantwortet. Hierauf habe Darius einige Angehörige des indischen Stammes der Kallatier, die ihre Väter zu verspeisen pflegten, herbeigerufen und sie in Gegenwart der Hellenen gefragt, um welchen Preis sie sich wohl zur Feuerbestattung ihrer Väter herbeiließen. Darüber hätten die Kallatier laut aufgeschrien und ihn gebeten, nicht so unheilig zu reden.

„Das ist einmal so, bemerkt Herodot zu dieser Erzählung im Tone des Moralskeptikers, und Pindar scheint mir recht zu haben, wenn er sagt, die Sitte sei aller Menschen König. Wenn man allen Leuten freistellte, sich aus allen Gebräuchen und Gesetzen die besten auszuwählen, so würde ein jeder nach genauer Prüfung sich für seine eigenen entscheiden. So fest ist jeder davon überzeugt, daß seine eigenen Gebräuche und Gesetze bei weitem die besten seien".

Bekanntlich bildet diese Erzählung von alters her eines der beliebtesten Paradebeispiele für die Verteidiger des Moralskeptizismus, jener Ansicht also, wonach alle Unterschiede zwischen gut und böse, recht und unrecht, edel und gemein bloß in zufälligen Gewohnheiten und Launen und einer davon abhängigen Gesetzgebung und öffentlichen Meinung begründet wären, und wonach es deshalb ein eitles Bemühen bliebe, nach der wahren, universellen, für alle Menschen verbindlichen Moral zu suchen.

Mit durchschlagenderem Erfolge könnte man sich dieses Beispiels bedienen, um den als oberstes Prinzip der wahren Moral ausgegebenen Utilitarismus dadurch ad absurdum zu führen, daß man zeigt, wie seine allgemeine und notwendige Folge der Kannibalismus und ähnliche Abscheulichkeiten wären. Denn das steht ja außer Frage, daß sowohl vom national- als

vom privatökonomischen Standpunkte je nach Geschmack, Bedarf und technischer Geschicklichkeit der Kannibalismus oder statt dessen eine wie immer beschaffene industrielle Verwertung der menschlichen Leichenteile sich als die nützlichste Totenbeseitigungsweise empfehlen würde.

Wenn die Menschen gleichwohl jedes derartige Unterfangen für die äußerste Schändlichkeit anzusehen pflegen und schon vor dem Gedanken daran zurückschaudern, so beweist das eben das Vorhandensein eines unserem Wesen eingeborenen moralbestimmenden Faktors, ohne dessen über alle gemeinen Nützlichkeitsrücksichten erhabenes Walten ein menschenwürdig zu nennendes Zusammenleben überhaupt undenkbar wäre. Wie immer man die Herkunft dieses Faktors erklären möge, sein Bestehen und seine der materiellen Nützlichkeit vielfach direkt entgegenstehende Wirksamkeit ist eine nicht wegzuleugnende Tatsache, mit der sich jeder Versuch einer utilitarischen Ethik auseinandersetzen muß.

Diesen Einwand, zum Kannibalismus und ähnlichen Abscheulichkeiten zu führen, kann man gegen jede Form des Utilitarismus erheben, die nur das materielle Wohlsein des einzelnen und der Gesellschaft zum moralischen Maßstabe nimmt, die Lust und Unlust aber, die aus der Befriedigung oder Nichtbefriedigung geistiger, idealer, über des Lebens Unterhalt und Genuß hinausgehender Bedürfnisse entspringt, entweder ganz vernachlässigt oder doch in unzureichendem Maße berücksichtigt. Der Einwand ist von solchem Belange, daß für jeden derartigen Utilitarismus bei dem Versuche, darüber hinwegzukommen, sowohl sein theoretisches Unvermögen, die jeweilig vorherrschenden moralischen Schätzungen befriedigend zu erklären, als auch sein praktisches Unvermögen, zur Hebung des moralischen Niveaus beizutragen, zum Vorschein kommen muß. Den Utilitarismus vom Geiste eines Demokrit, Sokrates, Epikur trifft hingegen jener Einwand nicht; denn diese Form des Utilitarismus läßt auch den geistigen Eudämonismus neben dem sinnlichen und sozialen Eudämonismus zu seinem vollen Rechte kommen.

Wenn uns Kulturmenschen die Frage vorgelegt wird, warum wir uns im letzten Grunde nicht nur des groben Kannibalismus, sondern jeder Art von Leichenschändung enthalten, so wird es uns nicht einfallen, dies mit dem Hinweise auf Gebote der Religion, auf das Strafgesetz, auf Sitte und Herkommen begründen zu wollen. Wer das im Ernste täte, würde damit nur verraten, daß er unter Umständen zum Aufgeben seiner diesbezüglich bisher geübten Enthaltsamkeit ohne große Überwindung fähig wäre. Was uns im letzten Grunde zurückhält, ist vielmehr ein ganz unwillkürlich sich regendes heftiges Gefühl des Ekels, des Abscheus, der Entrüstung, womit sich noch das bei den meisten nicht weniger lebhafte Bedürfnis zu verbinden pflegt, den Menschen auch noch im toten Körper dadurch zu achten, daß man ihm eine würdige Bestattung zu teil werden läßt. Ein Beweis dafür, daß diese Antipathien und Sympathien sich erst im Laufe der Zeit entwickelt haben, liegt in der von jedermann leicht zu beobachtenden Tatsache, daß sie weder in gleich bestimmter Ausprägung noch überhaupt bei allen Leuten anzutreffen sind. Es leben mitten unter uns genug solche Individuen, die, wenn sie nicht das Strafgesetz und die öffentliche Meinung zu fürchten hätten, an Menschenbraten Geschmack fänden, und noch viel mehr Individuen laufen herum, die sofort bereit wären, die menschlichen Leichenteile nach Art der tierischen zu den verschiedensten Gebrauchsgegenständen fabriksmäßig zu verarbeiten, wenn sie sich auf diese Weise Geld machen könnten. Hat es doch sogar an Philosophen vom Range des Stoikers Chrysippus nicht gefehlt, die kein Bedenken trugen, die brauchbaren Fleischstücke von amputierten Gliedern Lebender wie die von Leichnamen als Nahrungsmittel zu empfehlen. Hinsichtlich der unbrauchbaren Fleischstücke riet Chrysippus, sie entweder, nachdem man sie vergraben hat, unbeachtet zu lassen, oder, nachdem man sie verbrannt hat, die Asche den Winden preiszugeben, oder, nachdem man sie sonst irgendwie beseitigt hat, sich darum ebensowenig wie um abgeschnittene Nägel oder Haare weiter zu kümmern (Sextus Empir. Pyrrhon. Hyp. III. 247 f.). Mit diesem

Geschmacke harmoniert recht gut, daß derselbe Chrysippus und mit ihm auch andere Häupter seiner Schule von ihrem philosophischen Standpunkte aus in der Lohnhurerei, im Zuhältertum, in der Päderastie, in der Weibergemeinschaft, in der Blutschande nicht nur nichts absolut Verwerfliches, sondern sogar etwas unter Umständen naturgemäß Zulässiges zu erblicken vermochten.

Ob man sich diese im Munde der stoischen Tugendhelden doppelt verblüffenden „ethischen" Verlautbarungen durch übertriebene theoretische, aber praktisch nicht ernst gemeinte Konsequenzmacherei oder wie sonst immer zu erklären bemühen mag, so liefern sie doch unter allen Umständen den Beweis, daß ihre Verkünder, mögen sie auch den einwandfreiesten Lebenswandel geführt haben, mit den wirklichen Kulturmenschen angezüchteten, unbewußt wirksamen Antipathien gegen die genannten Verirrungen in höchst mangelhafter Weise ausgestattet waren. Denn ein nach kulturmenschlichen Begriffen als sittlich im ganzen normal geltendes Individuum wird sich zu solchen Wüstheiten durch keinerlei theoretische Konsequenzmacherei auch nur in Gedanken einen Augenblick fortreißen lassen.

Wenn ein moderner Chrysippus die Nützlichkeit des Kannibalismus in Wort und Schrift predigte und, woran nicht zu zweifeln ist, Genossen fände, die zur Verwirklichung seiner Anregungen bereit wären, so würde sofort die Staatsgewalt eine solche Bewegung dadurch zum Stillstand bringen, daß sie sämtliche Teilnehmer entweder ins Irrenhaus oder ins Zuchthaus schickte, und hiefür den Beifall und den Dank aller Kulturmenschen ernten. Und warum das im letzten Grunde? Welches Interesse nehmen wir Kulturmenschen auch dann daran, jedes kannibalistische Gelüste mit Stumpf und Stiel ausgerottet zu sehen, wenn wir selbst für unsern eigenen lebendigen oder toten Leib nichts zu fürchten brauchen? Geschieht es etwa nur aus Rücksicht auf die uns angeborene Antipathie gegen alle Leichenschänderei? Nein, sondern es geschieht, wie jedermann, der mit mir fühlt, zugestehen wird, vor allem aus **Rücksicht auf die Bewahrung und Förderung menschenwür-**

diger Sitte und Sittlichkeit. Das ist auch eine Nützlichkeitsrücksicht, eine ideale Nützlichkeitsrücksicht, der gegenüber alle anderen Rücksichten, mögen sie auch von noch so großer nationalökonomischer Bedeutung sein, für uns völlig verschwinden. Ursprünglich wurzelt sie freilich in weniger idealen Motiven, namentlich in dem Bedürfnis, sich und die Seinen vor dem Appetit anderer zu schützen. Wenn dann im Laufe der Kulturentwicklung dieses Bedürfnis durch innigere Gefühle der Eltern- und Kindesliebe, durch Gefühle der Freundschaft und einer zunächst auf abergläubischen Motiven beruhenden Pietät gegen Verstorbene verstärkt wird, so ist damit der geistige Grund gelegt, auf dem eine schließlich nur mehr rein menschlichen Motiven entspringende Pietät gegen Leichen und Leichenteile gedeihen kann. Heute ist diese Art Pietät dem vollen Kulturmenschen so sehr gleichsam in Fleisch und Blut übergegangen, daß ihm die Möglichkeit einer im entgegengesetzten Sinne erfolgenden Handlung erst dann mit Schauder zum Bewußtsein zu kommen pflegt, wenn er zum unfreiwilligen Augenzeugen einer Leichenschändung gemacht wird oder davon hört und darüber liest.

Andererseits wieder — und insofern läßt sich dieser ganze Fall auch mit Sokrates in Beziehung bringen — verfällt der Durchschnittskulturmensch aller Zeiten sehr leicht einer so extremen Betätigung seiner Pflicht gegen die Toten, daß bei den pompösen und kostbaren Leichenbegängnissen und Grabstätten gegenüber den Motiven der Ranges-, Standes- und Besitzeseitelkeit, der Vornehm- und Großtuerei, das eigentliche Pietätsmotiv die geringste Rolle spielt.

Ganz abgesehen von dem überflüssigen Aufwande, dessen Kosten ein praktischer Sinn für dringendere Angelegenheiten verwendet sehen möchte, und die die Leidtragenden häufig selbst im geheimen bedauern und dabei nicht selten auf Jahre hinaus schuldig bleiben müssen, gibt es einen allerdings bis jetzt nur einer Minderheit eigentümlichen feinen Sinn, dem alles Übermaß und alles theatralische Wesen äußerer Trauerbezeugungen an und für sich widerstrebt, und dem gemäß auch der Ausspruch

Epikurs, daß der Weise keine Begräbnissorgen kenne (Diog. Laërt. X. 118), sowie die Äußerungen des Sokrates zu verstehen sind, daß man auch den Leichnam des nächsten Verwandten, nachdem die Seele, worin allein die Vernunft wohne, entflohen sei, sobald als möglich zur Bestattung hinaustragen solle, wie ja jedermann bei Lebzeiten Nägel, Haare, Schwielen und andere unbrauchbare oder schädliche Körperteile entweder selbst entferne oder von hiefür bezahlten Ärzten entfernen lasse (Memorabil. I. 2. 53 f.).

Diese Äußerungen des Sokrates erscheinen in den Memorabilien im Zusammenhange mit den übrigen Beschuldigungen des ungenannten Anklägers und den von Xenophon dagegen erhobenen Widerlegungen und werden von diesem mit der Bemerkung gerechtfertigt, es sei darin nicht die Lehre enthalten, daß man den Vater bei lebendigem Leibe verscharren und sich selbst zerfleischen solle, sondern daß das Unvernünftige wertlos sei (Memor. I. 2, 55).

Was Sokrates verwarf, war offenbar der bei den Griechen von alters her beliebte Begräbnisfirlefanz, gegen den ja sogar die Gesetzgebung zuweilen einschreiten mußte, was er forderte, war eine bei aller Pietät gegen die Toten in einfachen Formen sich vollziehende Bestattungsweise. Seine Feinde nahmen dies aber, wie wir sehen, zum willkommenen Anlaß, den Sokratischen Utilitarismus und damit die Persönlichkeit des Sokrates selbst in ein moralisch ungünstiges Licht zu setzen, womit sie bei einem großen Teile des athenischen Publikums sicherlich den erwünschten Entrüstungssturm gegenüber solcher vorgeblich den gemeinsten Nützlichkeitsrücksichten dienenden Pietätlosigkeit hervorgerufen haben mögen. Dieser Erfolg konnte um so weniger ausbleiben, wie er auch unter den heutigen Verhältnissen nicht ausbleiben würde, als die echte und ganze von Sokrates gepredigte Nützlichkeitslehre, insofern darin neben dem sinnlichen und sozialen Eudämonismus auch dem geistigen in gehöriger Weise Rechnung getragen wird, bis zur Stunde mißverstanden und mißdeutet zu werden pflegt.

III. Angewandte Moral.

Was uns über angewandte Moral des Sokrates Verläßliches überliefert ist, enthält, wie wir zum Teil schon gesehen haben, trotz aller Knappheit so viel Bedeutendes, daß wir uns immerhin ein Urteil über die prinzipielle Stellung des Philosophen zu den wichtigsten praktischen Lebensfragen zu bilden vermögen.

Ein weiterer wichtiger Punkt, der bei den Geschichtschreibern bisher nicht die verdiente Würdigung gefunden hat, ist die Lehre des Sokrates, daß die Bildungsfähigkeit der weiblichen Natur der des Mannes nicht nachstehe und nur der Aufklärung und Kräftigung bedürfe (Xenophon, Gastmahl, II. 9), also gerade das Gegenteil von der den meisten damals wie heute als selbstverständlich geltenden Auffassung in Betreff der natürlichen Inferiorität des weiblichen Geschlechts, sowohl in moralischer als in jeder anderen Hinsicht.

Wenn sich ein Philosoph wie Sokrates in der Frauenfrage schon soweit von der Allerweltsanschauung zu emanzipieren vermocht hat, von dem darf man von vorneherein annehmen, daß er sich auch zu einer höheren Auffassung der Ehe emporgeschwungen haben wird.

Aber diese Annahme, wird man einwenden, wird durch die Überlieferung gleichwohl nicht gerechtfertigt. So meint Zeller, daß sich die Auffassung des Sokrates von der Ehe nicht über die bei den Griechen herkömmliche erhoben hätte, wonach die Frau nur Haushälterin und Kindergebärerin, also eine besser gestellte Sklavin wäre, anstatt die durchaus ebenbürtige und vertrauteste Lebensgenossin des Mannes zu sein (Philos. d. Griech. II. 166 f. — Grundriß der Gesch. d. griech. Philos. S. 94).

Während Zeller sich für seine Ansicht besonders auf Äußerungen des Xenophontischen Sokrates beruht, glaubt sich andererseits Iwan von Müller auf andere Äußerungen des-

selben Xenophontischen Sokrates stützen zu dürfen, um zu zeigen, daß es den Griechen an der höheren Auffassung der Ehe als einer sittlichen, zur gegenseitigen Ergänzung und Ausbildung der Ehegatten bestimmten Lebensgemeinschaft nicht gefehlt hätte (Die griechischen Privataltertümer, S. 147). An anderen Stellen seines Hauptwerkes kommt übrigens Zeller selbst zum gleichen Schlusse wie Müller, indem er von Xenophon bemerkt, dieser verlange, auch hierin an Sokrates sich anschließend, daß der Frau vom Manne eine gleichberechtigte Stellung zugestanden und ihrer Ausbildung größere Sorgfalt gewidmet, sowie daß die eheliche Verbindung zu einer vollständigen Lebensgemeinschaft gemacht werde, die gerade auf der Verschiedenheit der beiderseitigen Anlagen und Leistungen beruhen soll (Philos. d. Griech. II. 237 f.).

Beiderlei Ansichten lassen sich, soweit sie einander entgegenzustehen scheinen, leicht verschmelzen, wodurch man zu einer Auffassung der Ehe gelangt, die, wie es dem echten Sokrates und seinem Utilitarismus ansteht, gleicherweise den praktischen Alltagsbedürfnissen wie dem edleren Empfinden Rechnung zu tragen bestrebt ist. Wenn diese Auffassung beim Xenophontischen Sokrates nicht noch deutlicher hervortritt, so liegt die Schuld daran bei Xenophon, der eben seinen Sokrates überall nur so weit gehen läßt, als ihm selbst seine Natur und sein Bildungsstandpunkt zu gehen erlauben. Immerhin ist sie aber so deutlich, daß der grundsätzliche Unterschied, der zwischen den Auffassungen des Xenophontischen und des Platonischen Sokrates bezüglich der Ehe besteht, uns ohne weiteres die Versicherung gewährt, daß wir den echten Sokrates auf der Seite des Xenophontischen, der das Familienleben hochhält und weiter veredeln will und nicht auf Seite des für Weiber- und Kindergemeinschaft schwärmenden Platonischen Sokrates zu suchen haben.

Ein anderer philosophischer Programmpunkt von nicht geringerer Wichtigkeit als der das Weib und seine Stellung in der Ehe betreffende liegt im entschiedenen Eintreten des echten Sokrates für den praktischen und moralischen Nutzen aller ehr-

lichen Arbeit, besonders aber der von den Griechen bekanntlich mit so vorurteilsvoller Verachtung angesehenen Handarbeit (Memorabil. I. 2, 56. — II. 7 — II. 8).

Welches Gewicht der echte Sokrates auf diesen Punkt gelegt haben mußte, geht am deutlichsten aus den vom ungenannten Ankläger dagegen ausgestreuten Verleumdungen hervor. Für die eigene Denkweise Xenophons und Platons in dieser Sache ist es wiederum bezeichnend, daß der Xenophontische Sokrates im allgemeinen den Standpunkt des echten Sokrates teilt, während der Platonische Sokrates völlig auf Seite Platons mit seinen Standesvorurteilen gegen alle auf Erwerb von Geld und Gut gerichtete Arbeit steht.

Wie frei der echte Sokrates über das Verhältnis von Gerechtigkeit und Gesetzlichkeit dachte, haben wir schon in ausführlicher Weise kennen gelernt. Was in Bezug auf diesen Hauptpunkt seiner Philosophie noch zu bemerken übrig ist, betrifft die praktischen Mittel und Wege, wodurch die Gesetzlichkeit mit der Gerechtigkeit in Einklang gebracht und darin erhalten werden könne.

Ein echt sokratischer und als solcher anerkannter Gedanke ist es, daß bei allen Unternehmungen die Sachverständigen das entscheidende Wort und die Oberleitung haben sollten, samt allen daraus sich ergebenden Anwendungen und Konsequenzen auf den einzelnen Lebensgebieten.

Auf den vorliegenden Fall angewendet, heißt das nichts andres, als daß die Gesetzgebung und Gesetzhandhabung nicht jedermanns Sache ist, sondern denjenigen gebührt, die auf Grund ihrer Kenntnisse und Erfahrungen am meisten befähigt sind, die den Bedürfnissen des Gemeinwohls angemessensten Einrichtungen zu treffen und zu wahren. So absolut genommen, hätte diese Forderung freilich den blinden Gehorsam der großen Mehrzahl gegen eine unumschränkt waltende gesetzgeberische Minderheit zur unumgänglichen Konsequenz. In diesem extremen Sinne wollte Sokrates jedoch in diesem Falle die Sache nicht verstanden wissen. Vielmehr sollten nach seiner Ansicht die Gesetzgeber nichts dekretieren und oktroyieren, sondern

alles in aufrichtigem Einvernehmen mit den Mitbürgern beschließen. Die Stelle, wo Xenophon in seiner Verteidigung des Sokrates wegen dessen Beamtenauslosungskritik diesem Gedanken Ausdruck verliehen hat, atmet so sehr sokratischen Geist, daß ich am besten zu tun glaube, sie hier wörtlich einzufügen.

„Ich aber glaube — sagt Xenophon — daß diejenigen, die sich um Ausbildung ihres Verstandes im Hinblicke darauf bemühen, dadurch die Fähigkeit zu erlangen, ihre Mitbürger über das Nützliche zu belehren, am wenigsten gewalttätig sein werden, weil sie wissen, daß mit der Gewalt Feindschaften und Gefahren verbunden sind, während sich der gleiche Zweck durch überzeugende Belehrung gefahrlos und in Freundschaft erreichen läßt. Denn die Vergewaltigten empfinden Haß, als ob ihnen etwas geraubt worden wäre, die durch überzeugende Belehrung Gewonnenen aber empfinden Liebe, als ob sie ein Geschenk empfangen hätten. Es ist daher nicht Gewohnheit derjenigen, die sich um Ausbildung ihres Verstandes bemühen, Gewalt zu gebrauchen, sondern das ist Gewohnheit derjenigen, die im Besitze der Macht sind, ohne im Besitze der Einsicht zu sein. Ferner wird, wer Gewalt anzuwenden wagt, nicht wenige Bundesgenossen nötig haben, während derjenige, der sich auf überzeugende Belehrung versteht, niemand braucht, da er sich zu deren Hervorbringung allein im stande fühlen wird. Auch zu morden fällt diesen am wenigsten ein. Denn wer möchte lieber einen morden wollen, als den Lebenden, nachdem er ihn durch überzeugende Belehrung für sich gewonnen hat, für seine Zwecke zu gebrauchen“ (Memorabil. I. 2, 10 f.)?

Daraus folgt zunächst, daß, wo überzeugende Belehrung in Tat und Wahrheit und nicht bloß zum Scheine Platz greifen soll, das Vorhandensein des guten Willens allein noch nicht genügt. Dazu sind nicht nur gewisse Vorkenntnisse erforderlich, sondern dazu gehört vor allem eine gewisse Charakterfestigkeit und selbständige Beweglichkeit des Geistes, wie sie ohne planmäßige Erziehung und Schulung nicht erworben werden kann. Wie es für die Menschenkenntnis des Sokrates zeugt,

daß er auf Erziehung und Schulung der am besten veranlagten Naturen besonderes Gewicht legt, da sonst gerade diese zu den schlechtesten und gemeingefährlichsten Individuen sich auszuwachsen drohten (Memorabil. IV. 1, 3—5.), so erweist sich auch darin der Menschenkenner, daß er trotz alles Vertrauens auf die sittigende Macht der Bildung das Dasein und Entgegenwirken eines unbekehrbar bösen Willens gehörigerweise in Rechnung gezogen hat. Zum Schutze gegen die Böswilligen scheute er sich allerdings nicht die Anwendung der schärfsten Gewaltmaßregeln zu empfehlen (Memorabil. I. 2, 49 u. 50 u. 59).

Weiter folgt daraus, daß die Gesetzgeber, wie Sokrates sie versteht, von den eigentlichen Staatslenkern nicht verschieden sein können. Jedenfalls war die Sokratische Staatslehre im Prinzip gegen eine radikale Gewaltentrennung, Trennung der Gesetzgebung von der Justiz und der Justiz von der Verwaltung, worin man heute den Gipfelpunkt politischer Weisheit zu erblicken pflegt, gerichtet, womit natürlich nicht gesagt sein soll, daß Sokrates von jedem einzelnen Regierungsmitgliede die Kenntnis und Mitbesorgung sämtlicher Staatsgeschäfte verlangt hätte. Aus der allgemeinen Forderung, daß bei jedem Unternehmen die Sachverständigen an der Spitze stehen sollen, folgt auch bezüglich der Staatsgeschäfte die Notwendigkeit der Arbeitsteilung sowohl nach den tatsächlichen Bedürfnissen als nach den vorwaltenden Talenten. Was aber Sokrates gleichwohl für unbedingt erforderlich hielt, war eine Zentralstelle, die mit größter Weisheit, das Wort im rein verstandesmäßigen wie im moralischen Sinne genommen, die größte Machtbefugnis in sich vereinigen sollte.

Von Xenophon erfahren wir freilch sehr wenig gerade über diesen letzten, ihm offenbar nicht ganz geheuern Punkt. Das verrät sich am deutlichsten an solchen Stellen, wo für Xenophon selbst oder für seinen Sokrates der beste Anlaß vorhanden gewesen wäre, sich über die wichtige Frage der obersten Regierungsgewalt bestimmter auszulassen. Wir bemerken da, daß Xenophon entweder der Frage am liebsten ganz aus dem Wege geht oder sie auf eine dem demokratischen Bewußtsein

seiner Landsleute sowenig als möglich anstößige Weise kurz abzutun trachtet.

Das eine geschieht z. B. durch die Art, wie Xenophon über den Vorwurf des ungenannten Anklägers berichtet, daß Sokrates aus den berühmtesten Dichtern die schlimmsten Stellen ausgewählt und unter Berufung darauf seine Schüler gelehrt hätte, übeltäterisch und tyrannisch zu sein, wie z. B. folgende Homerstelle, die so zu verstehen wäre, daß der gemeine Mann und der Arme mit Schlägen behandelt werden müßte. Die Stelle findet sich im II. Gesange der Ilias, Vers 188 ff., wo es von Odysseus heißt:

Welchen der Könige nun und edleren Männer er antraf,
Freundlich hemmt er diesen, mit schmeichelnden Worten ihm nahend:
Halt du, wenig dir ziemt's, wie ein feiger Mann zu verzagen!
Sitz in Ruhe du selbst, und treibe zur Ruh' auch die andern!
Welchen Mann des Volkes er sah und schreiend wo antraf,
Diesen schlug sein Scepter und laut bedroht' er ihn also!
Halt du! Rege dich nicht und hör' auf anderer Rede,
Die mehr gelten denn du! Unkriegerisch bist du und kraftlos,
Nie auch weder im Kampf ein Gerechneter, noch in dem Rate!

Wenn es schon auffallend ist, daß Sokrates mit diesen Versen nichts weiter, als was Xenophon angibt, exemplifiziert haben sollte, so muß es noch mehr auffallen, daß wir nichts von den Versen hören, die die unmittelbare Fortsetzung der angeführten Stelle und zugleich den abschließenden Höhepunkt der odysseischen Rede bilden, von den so oft zitierten Versen nämlich:

Nicht wir alle zugleich sind Könige hier, wir Achaier!
Niemals frommt Vielherrschaft im Volk; nur einer sei Herrscher,
Einer König allein, dem der Sohn des verborgenen Kronos
Scepter gab und Gesetze, daß ihm die Obergewalt sei.

Die richtige Erklärung für diese Lückenhaftigkeit der Xenophontischen Berichterstattung hat schon Forchhammer gegeben, wenn er sagt, daß es der gesetzwidrige Oligarch, der die Verse seinen Schülern vorgesagt, und der gesetzliche Demokrat gewesen sei, der ihn deshalb angeklagt, sowie daß der kleinliche Xenophon mit perfider Feigheit die Schlußverse aus-

gelassen habe. Auch darin hat Forchhammer in der Hauptsache ganz recht: „Sokrates brauchte jene Verse zur Bestätigung seiner politischen Theorie, ja zur Aufforderung dieselbe ins Leben einzuführen; so wie Odysseus die Versammlung der Krieger vor Troja, so wollte Sokrates den attischen und jeden Staat eingerichtet wissen: an der Spitze ein philosophischer Agamemnon, unter ihm die Fürsten und Anführer, die Schön-guten, die Kaloikagathoi, und zuletzt die Menge, deren Einzelner an sich nichts wert, weder im Kampfe zählt noch im Rat, stille sitzen sollte und die andern hören, aber nicht mitsprechen, denn sagte er, nicht alle Achäer sind wir hier Könige" (Die Athener u. Sokrates, S. 54—56).

Wie Xenophon hier der Hauptfrage einfach aus dem Wege gegangen ist, so läßt er seinen Sokrates bei Aufstellung des Unterschiedes zwischen Königtum und Tyrannis, zwischen Aristokratie, Plutokratie und Demokratie das Königtum mit der Bestimmung abtun, daß es im Gegensatze zur Tyrannis eine Regierungsform sei, die mit dem Willen der Menschen und in gesetzmäßiger Weise bestehe. Noch flüchtiger lautet die Bestimmung der Aristokratie als jener Staatsform, wo die Regierung aus denjenigen zusammengesetzt sei, die das Gesetzliche vollbrächten (Memorabil. IV. 6, 12.).

Von der dem echten Sokrates vorschwebenden Lösung der Frage bezüglich der Regierungsgewalt, wie wir sie bei Platon in aller Offenheit und Breite dargelegt finden, verlautet beim Xenophontischen Sokrates nichts. Denn darüber kann wohl kein Zweifel aufkommen, daß der Grundgedanke der Platonischen Staatsverfassung, nämlich die absolute, durch kein Gesetz beschänkte Herrschaft der Philosophen, ursprünglich nicht dem Platon, sondern seinem Meister Sokrates angehört. Vielleicht sogar dem Wortlaute, sicherlich aber dem Sinne nach spricht der echte Sokrates aus den Worten des Platonischen zu uns:

„Wenn nicht die Philosophen in den Staaten zur Regierung gelangen, oder die jetzt sogenannten Regenten und Herrscher echte und rechte Philosophen werden und auf diese Weise

beides, politische Macht und Philosophie, in eins zusammenfällt, den meisten Naturen aber, die sich gegenwärtig einer von beiden ausschließlich zuzuwenden pflegen, mit Gewalt ausgeschlossen werden, so gibt es für die Staaten keine Erlösung vom Übel und, wie ich glaube, auch nicht für das Menschengeschlecht" (Platon, Staat, V. 473).

Die Ausgestaltung dieses Grundgedankens bei Platon ist freilich in den meisten Einzelheiten dessen handgreiflich eigenstes Werk. Dazwischen fehlt es aber auch nicht an Gedanken, wo die echte Stimme des Sokrates in vernehmlichster Weise zum Durchbruche kommt. So, wenn es heißt, das Beste sei nicht die Geltung der Gesetze, sondern die mit Einsicht begabte Herrscherpersönlichkeit. Denn das Gesetz sei niemals im stande das, was genau für alle zugleich das Beste und Gerechteste wäre, in sich zu befassen und demnach das Vorzüglichste anzuordnen, sondern es gehe ungefähr so auf sein Ziel los wie ein rechthaberischer und ungebildeter Mensch, der nichts gegen seine Bestimmung tun läßt und niemand befragt, auch dann nicht, wenn ein neues, besseres, jedoch seinem einmal gefaßten Vorsatze widerstreitendes Verhältnis eintreten sollte. Hingegen sei alles, was die sachverständigen Regenten ins Werk setzten, kein Fehler, solange sie die eine große Aufgabe wahrten, daß sie immer das Gerechteste mit Einsicht und Geschicklichkeit den Bewohnern des Staates zuteilten, um dieselben gesund und glücklich zu erhalten und nach Möglichkeit aus schlechteren zu besseren Menschen zu machen (Platon, Staatsmann 294, 297).

Das ist unverkennbar echt sokratische Tonart, während die überschwängliche Verhimmlung der streng paragraph- und buchstabenmäßigen Gesetzesgerechtigkeit des Platonischen Sokrates im „Kriton" die lautere echt platonische Tonart bildet.

Und nun frage ich, ob wir auf Grund des beigebrachten Materials nicht vollauf berechtigt sind, von einer dem Sokrates eigentümlichen „entwickelten Theorie", einem dogmatischen, d. h. auf bestimmten Grundgedanken beruhenden philosophischen

System im Sinne einer auf rein natürlicher Weltanschauung sich aufbauenden Lebensweisheitslehre zu sprechen?

Die Xenophontischen und Platonischen Schriften enthielten zwar noch so manche besondere Züge, die den sokratischen Ursprung nicht verleugnen, aber von den Schülern mit so vielen Zutaten versehen worden sind, daß es langwieriger und trotzdem nicht in jedem Falle völlig beweiskräftig zu machender Darlegungen bedürfte, um den echt sokratischen Gedankengehalt rein darzustellen. Mein Bestreben war jedoch bei den vorliegenden Untersuchungen von Anfang an darauf gerichtet, nur kritisch Sichergestelltes und zugleich für den Sokratischen Standpunkt Charakteristisches zu bieten.

Das wahrhaft Originelle und Epochemachende der Sokratischen Philosophie liegt übrigens nicht in ihren besonderen Zügen, mögen diese noch so bedeutend sein, sondern in der Fassung des Philosophiebegriffes. Sokrates ist der kühne Vollender jenes Philosophiebegriffes, den diejenigen im Auge hatten, die dafür die Worte „philosophieren", „Philosoph", „philosophisch", „Philosophie" prägten, um schon durch diesen Namensunterschied den Gegensatz zur überlieferten „Sophia" zum Ausdruck zu bringen. Der Gegensatz bezieht sich zunächst auf die Schein- und Alleswisserei der herkömmlichen Lebensweisheit, weiter aber auch auf die gesamte herkömmliche Auffassung und Übung der Lebensweisheit, der volkstümlichen sowohl, wie sie in Sitten und Gesetzen sich darstellt, als der von einzelnen „Weisen" ausgehenden, auf Reform der volkstümlichen Lebensweisheit gerichteten Lehren und praktischen Verbesserungsversuche.

Auch die Philosophen oder Weisheitsfreunde schätzen nichts höher als die „Sophia", aber nicht jene falsche, die sich und anderen leichthin ein Wissen vorgaukelt, wo sie nichts als leere Worte zu machen versteht, sondern jene echte Weisheit, die in ihrem Denken und Handeln stets nach zuvor streng geprüftem bestem Wissen und Gewissen zu verfahren sich bestrebt. Da aber solche Weisheit ein ihrem vollen Umfange nach stets nur annäherungsweise zu verwirklichendes Ideal sein kann, wollen

sie eben statt des stolzen Namens von Weisen lieber den bescheideneren von Weisheitsfreunden oder Philosophen führen.

Der Name Philosoph erschien so gut gewählt, daß er sofort auch von solchen bevorzugt und von vielen sogar als Ehrenname für sich in Anspruch genommen wurde, gegen die er ursprünglich zwar nicht persönlich, aber als Vertreter eines Typus gerichtet worden war. Wie sehr besonders der Name Philosophie gefiel, erhellt daraus, daß sich damit im Laufe der Jahrhunderte die verschiedensten wissenschaftlichen und scheinwissenschaftlichen Unternehmungen zu schmücken liebten, eine Namensverliebtheit, die noch immer im Wachsen begriffen ist.

Des folgenschwersten Mißbrauches dieses Namens haben sich Platon und Aristoteles schuldig gemacht: der eine durch Verquickung der „Philosophie" sein sollenden Lebensweisheit mit der Metaphysik, die doch einander prinzipiell ausschließen, der andre durch eine solche Hervorkehrung alles Theoretischen, daß dadurch die eigentliche Philosophie teils zur „Wissenschaft überhaupt" verflüchtigt, teils auf die Metaphysik als die oberste Wissenschaft eingeschränkt erscheinen konnte. Beiden gemeinsam ist die Verleumdung und Verketzerung aller entschiedeneren Vertreter einer auf rein natürlicher Weltanschauung fußenden Lebensweisheit als „Sophisten", d. h. als Schein- und Afterphilosophen, denen gegenüber sie sich als diejenigen geberden, die sich in Wahrheit mit Philosophie beschäftigten und daher auf den Namen von Philosophen allein berechtigten Anspruch hätten.

Ob ein Wort in mehr als einer Bedeutung gebraucht wird, daran liegt selbstverständlich wenig, vorausgesetzt daß ein genügend klares Bewußtsein über die Bedeutungsverschiedenheiten vorhanden ist. Es wird jedoch wenige Worte geben, deren Gebrauch so willkürlich und zugleich so unbestimmt wäre, als der des Wortes Philosophie. Für die hier eingerissene Zerfahrenheit am bezeichnendsten ist die Erscheinung, daß die wenigen, denen ein Bewußtsein hierüber aufging, und die das Bedürfnis fühlten, in dem Chaos von Bedeutungen Ordnung zu schaffen, die Entdeckung verkünden zu dürfen glaubten, daß das Wort Philo-

sophie zu keiner Zeit eine bestimmte Bedeutung in dem Sinne besessen hätte, die als seine ursprüngliche, wesentliche, weltgeschichtliche anzusehen und anzuerkennen wäre.

Dieser grundfalschen, gerade heute immer mehr um sich greifenden Auffassung stelle ich als die in prinzipieller und geschichtlicher Hinsicht einzig richtige folgende entgegen, die, insoweit sie nicht schon in früheren Abschnitten dieses Buches begründet wurde, im nächsten Abschnitte ihre weitere Begründung finden soll:

Die Haupt- und Grundbedeutung des Wortes Philosophie war zu allen Zeiten die von Lebensweisheit, von Lebensweisheit in demselben allgemeinen Sinne, wie es die Religionen sind oder doch sein sollen und sein wollen.

Es war dies auch seine Urbedeutung, aber, was das wichtigste ist, es war damit eine neue bessere Lebensweisheit gemeint, die sowohl die Volksreligionen, als die übrigen bis dahin versuchten Lebensweisheitsbestrebungen ersetzen sollte.

Die neue „philosophische“ Lebensweisheit wollte vom wissenschaftlich allein zu rechtfertigenden Standpunkte einer rein natürlichen Weltanschauung das menschliche Leben so einrichten, daß daraus für die Gesamtheit wie für den einzelnen das sonst vergeblich zu erstrebende größtmögliche äußere und innere Glück hervorginge.

Diesen Lebensweisheitsbegriff unter dem Namen Philosophie zuerst eingeführt zu haben, ist das Verdienst der sogenannten Sophisten von der Art eines Protagoras und Prodikos, als deren konsequentester Vertreter aber Sokrates gelten muß.

Was den Kern der Geschichte aller Philosophie und Religion und zugleich den Kern aller Kulturgeschichte ausmacht, ist der offene oder stille Kampf des sophistisch-sokratischen Philosophiebegriffes mit den abweichenden Lebensweisheitsbegriffen der Religionen und Philosophien um die Vorherrschaft im Leben der einzelnen wie der Völker.

Alles, was nicht Lebensweisheit ist oder dazu in näherer Beziehung steht, führt daher mit Unrecht den Namen Philosophie und ebenso den Namen Religion.

Zur „Philosophie“ der Philosophie und ihrer Geschichte.

Wir haben eine „Philosophie derNatur“, eine „Philosophie der Naturwissenschaft“, eine „Philosophie des Universums“, eine „Philosophie der Mathematik“, eine „Philosophie der Technik“, eine „Philosophie der Erziehungskunst“, eine „Philosophie des Rechtes“, eine „Philosophie der Religion“, eine „Philosophie der Geschichte“, eine „Philosophie der Erdkunde“, eine „Philosophie des Schönen“, eine „Philosophie des Geistes“, eine „Philosophie des Unbewußten“, eine „Philosophie des Bewußtseins“, eine „Philosophie des gesunden Menschenverstandes“, eine Philosophie des Christentums“, eine „Philosophie der Mystik“, eine „Philosophie der Jahreszeiten“, eine „Philosophie des Krieges“, wir haben eine „chemische“, „botanische“, „zoologische Philosophie“, eine „philosophische Nosographie“, wir haben sogar eine „Philosophie des Fahrrades“ und eine „Philosophie der Tracht, mit besonderer Berücksichtigung der Negertrachten“ und dazu so zahlreiche andere „Philosophien“ und „philosophische“ Betrachtungen über die verschiedensten Dinge — — — — nur auf eine „Philosophie der Philosophie“ ist bisher auffallenderweise noch niemand verfallen.

Wenn man dem Sinne der so gebrauchten Ausdrücke „Philosophie“ und „philosophisch“ nachgeht, findet man, daß sie oft mit „Wissenschaft“ oder „wissenschaftlich“ gleichbedeutend sind, also eine kritisch-systematische Behandlung des in Frage steh-

enden Gegenstandes, und zwar gewöhnlich nur nach dessen allgemeinen Grundzügen und Verhältnissen anzeigen sollen, während alle Detailuntersuchungen und praktische Nutzanwendung der betreffenden Spezialforschung überlassen bleibt.

Viel öfter sollen jedoch die Ausdrücke „Philosophie" und „philosophisch" auf das Vorhaben hinweisen, das „Wesen", die „Natur", die „Idee" des zu erforschenden Gegenstandes ungleich tiefer, als dies aller Spezielwissenschaft möglich wäre, zu erfassen oder überhaupt erst zugänglich zu machen. In allen derartigen Fällen pflegt es aber beim bloßen Vorhaben sein Bewenden zu haben, wie man besonders an den Naturphilosophien, die im Gegensatze zu der mühsam und nüchtern „mit Hebeln und mit Schrauben" operierenden Naturwissenschaft sich auf die Offenbarungen des „spekulierenden" Geistes verlassen, wahrnehmen kann. Die „philosophischen" Ergebnisse, die dabei herauskommen, bestehen entweder, nur mit anderen Worten formuliert, aus oft längst bekannten, immer aber durch wissenschaftliche Spezialforschung gewonnenen Erkenntnissen, oder aber aus falschen Paradoxen, unreifen Gedanken und Wörternebel als Ausfluß mehr oder weniger hochgradiger Doxosophilis.

Bei genauerer Prüfung wird man freilich auch bei den im ganzen nach den Regeln echter Wissenschaft verfahrenden Spezialphilosophien selten den einen oder andern stark doxosophilitischen Zug vermissen. Ein solcher Zug liegt eigentlich schon in der Wahl der Ausdrücke „Philosophie" oder „philosophisch" zur Betitelung für etwas, was sachgemäßer und gemeinverständlicher „Wissenschaft" oder „wissenschaftlich" oder ähnlich heißen könnte. Daß ich mit dieser Ansicht nicht allein stehe, glaube ich unter anderem daraus schließen zu dürfen, daß Autoren bei der zweiten Auflage ihres in erster Auflage als ein „philosophisches" betitelten Werkes dieses Epitheton wegzulassen und durch ein bestimmter lautendes zu ersetzen sich gedrängt fühlten; jedenfalls muß zwischen dem Erscheinen der beiden Auflagen in ihrer Auffassung der Philosophie eine dem Ansehen derselben ungünstige Wandlung vorgegangen sein.

So hat Ludwig Gumplovicz sein 1877 erschienenes

„Philosophisches Staatsrecht“ bei dessen zweiter Auflage vom Jahre 1897 in ein „Allgemeines Staatsrecht“ umgetauft. So ist Ernst Kapp's „Philosophische oder vergleichende allgemeine Erdkunde als wissenschaftliche Darstellung der Erdverhältnisse und des Menschenlebens nach deren innerem Zusammenhang“ vom Jahre 1845 in der zweiten 1868 erschienenen Auflage im Titel zu einer „Vergleichenden allgemeinen Erdkunde in wissenschaftlicher Darstellung“ zusammengeschrumpft. „Philosophisch“ bedeutet also bei diesen Autoren nichts andres als „allgemein“ oder „vergleichend allgemein“, was man sich gefallen lassen kann. Dann hätten sie aber auf den Ausdruck „philosophisch“, worunter sich so häufig allerlei Unlauteres verbirgt, am besten von Anfang an verzichten sollen. Die Wahrheit ist, daß ihnen eben die Augen über eine sogenannte Philosophie, die sich neben oder über die Wissenschaft als Inbegriff der Spezialwissenschaften als etwas Besondres und Vornehmeres zu stellen liebt, erst im reiferen Alter aufgegangen sind.

So frei wie Gumplowicz sich in dieser Hinsicht von allen Illusionen gemacht hat, macht sich überhaupt nicht leicht ein jeder, der einmal daran gelitten hat, weshalb es für viele lehrreich sein dürfte, den weiland „philosophischen“ Staatsrechtslehrer seinen Standpunkt selbst präzisieren zu hören.

„Die Arbeit der Philosophen — sagt Gumplowicz — besteht nun meist darin, ihrer Weltanschauung und ihrem Gesichtskreis eine passende Idee als Ausgangspunkt zu unterschieben, in diesen Gesichtskreis alle Erscheinungen der Welt hineinzuzwängen, vom Standpunkt ihrer „Idee“ aus, dieselben zu beleuchten, und dieses „Ganze“ als philosophisches System zu proklamieren. Da aber die Welt und ihre Erscheinungen sich entwickeln, ohne sich um die engen Gesichtskreise der Philosophen zu kümmern, da wir den wahren Ausgangs- und Schlußpunkt der Welt und ihrer Erscheinungen nicht kennen und mit der fortschreitenden Entwicklung der Gesichtskreis der Menschheit immer sich erweitert: so kommt es von selbst, daß die philosophischen Systeme der Entwicklung der Dinge nachhinken; daß sie ihre Gesichtskreise ebenfalls

immer vorwärts schieben, denselben immer neue Ideen und Standpunkte anpassen und unterschieben und bestrebt sind, jedesmal die momentane Entwicklungsphase der Welt und ihrer Erscheinungen in einen neuen philosophischen Standpunkt festzubannen. Dieses Vorgehen der Philosophen beruht auf einem Grundfehler. Sie wollen das unendliche Gebiet der Erscheinungen in das endliche Fassungsvermögen des menschlichen Geistes zwängen. . . . . Aus dem Streben der Philosophen ein ideales Ganze zu schaffen, folgt es, daß sie in ihre Systeme auch das Recht, den Staat und was damit zusammenhängt, aufnehmen. Und zwar brachten sie dieselben ihrer Methode gemäß in engen Bezug zu ihren Grundprinzipien und Ideen und zwängten Recht und Staat in ihre philosophische Welt hinein" (Allgemeines Staatsrecht, S. 18 f. 22).

Dagegen fehlt es bei Kapp nicht ganz an doxosophilitischen Anwandlungen, wie die Äußerungen verraten, daß „die Philosophie einer Disziplin nichts mehr und nichts weniger als die bis zur vollständigen Hebung des Schatzes, bis zum Fund der Idee, fortgesetzte denkende Betrachtung" wäre, demgemäß „die philosophische Erdkunde" oder „die Philosophie der Erdkunde" „nach dem Zusammenhange, in welchem die Philosophie mit jeder besonderen Wissenschaft steht und — fällt, dem Logos oder der Vernünftigkeit in den Erscheinungen der Erdwelt nachzugehen" hätte. Die Philosophie habe nicht den Vorteil, daß ein bewiesener oder des Beweises nicht bedürftiger Satz ihr Anfang sein könne: „Sie wird deshalb von ihrer Anfangslosigkeit nur durch ein Postulat befreit. Die Forderung aber lautet ganz einfach: Denke! Doch nicht etwa so, daß einer mit allerhand beliebigen Gedanken und Einfällen sich zu schaffen macht, oder auf der Turmleiter der verknöcherten Schullogik auf- und abklettert, sondern so, daß er im flüssigen Instanzenzug des organischen Denkprozesses zur Idee sich erhebt. Nur in diesem Denken ist der Mensch, des Gegensatzes einer subjektiven und objektiven Welt überhoben, nicht minder bei sich selbst als im Innersten der Sache. Er findet, daß die Gesetze seines Denkens übereinstimmen mit den Gesetzen außer

ihm in der Natur, und daß allein auf dieser Übereinstimmung der subjektiven Vernunft und der objektiven Vernünftigkeit alle wahre Erkenntnis beruht" (Vergleichende allgemeine Erdkunde, S. 19).

In diesen Verschwommenheiten kommt der Einfluß Hegels zum Vorschein. Indessen ist die Art, wie Kapp seine Aufgabe durchführte, wenig hegelvernünftig, dafür aber um so wissenschaftlich vernünftiger ausgefallen.

Der doxosophilitischen Infektion besonders verdächtig darf von vornherein alles gelten, was sich „Philosophie der Religion" oder „Religionsphilosophie" zu betiteln pflegt.

Schopenhauers Kennzeichnung der „sogenannten" Religionsphilosophie seiner Zeit trifft auch für die Gegenwart zu. Sie ist ein „Zwitter" oder „Kentaur", „eine Art Gnosis", „ein philosophisches System, welches in seinen Resultaten mit irgend einer positiven Religion übereinstimmt, so daß beide, in den Augen der Bekenner irgend eines von beiden, eben dadurch beglaubigt werden" (Neue Paralipomena S. 242 — Werke, II. 194, IV. 169).

Selbstverständlich wird die positive Religion, um die bei uns zu Lande herumphilosophiert wird, gewöhnlich das Christentum sein. So war es auch bei Hegel, der größten religionsphilosophischen Koryphäe der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts. Nach Hegel expliziert die Philosophie nur sich selbst, indem sie die Religion expliziert, und indem sie sich expliziert, expliziert sie die Religion (Werke, XI. 21). Dieser Standpunkt sei damit die Rechtfertigung der Religion, insbesondere der christlichen, der wahrhaften Religion, woraus erhelle, „daß es der Philosophie um nichts weniger zu tun ist, als die Religion umzustoßen und nun etwa zu behaupten, daß der Inhalt der Religion nicht für sich selbst Wahrheit sein könne; vielmehr ist die Religion eben der wahrhafte Inhalt nur in Form der Vorstellung und die Philosophie soll nicht erst die substantielle Wahrheit geben, noch hat die Menschheit erst auf die Philosophie zu warten gehabt, um das Bewußtsein der Wahrheit zu empfangen" (Werke XI. 150).

Schopenhauer hat übrigens in seiner Weise selbst religionsphilosophische Allotria genug getrieben. „Eine Stütze des lieben Christentums" ist seine Philosophie allerdings nicht (Neue Paralip. S. 356). „Judenmythologie als Philosophie einzuschwärzen" hat er den Philosophie-Professoren redlich überlassen (Neue Paralip. S. 262, 356). Dafür erfreut er sich aber um so mehr an der Übereinstimmung seiner Philosophie mit dem Buddhismus und bemüht sich, die beiden durcheinander zu beglaubigen.

Der universellste Religionsphilosoph der Gegenwart ist Eduard von Hartmann, nach dessen Ansicht die bisherige Religionsphilosophie dadurch auf falscher Fährte gewesen sei, „daß sie eine einzelne Religion als absolute Religion betrachten und erweisen zu müssen glaubte". Ein wachsendes kritisches Bewußtsein müsse es „als alleinige Aufgabe der Religionsphilosophie bestimmen, die philosophisch haltbaren und zu religiösen Neuschöpfungen verwendbaren Bestandteile aller, insbesondere der höchstentwickelten Religionen aufzuzeigen und auf die Ziele der konvergenten Entwicklungsgeschichte der Religion in den verschiedenen Kulturgebieten hinzudeuten" (Die Selbstzersetzung des Christentums, S. 111). Die Entwickelungsgeschichte des religiösen Bewußtseins sei „nichts als der Prozeß des allmählichen Zusichselberkommens des Geistes in religiöser Hinsicht; sobald das Objekt des religiösen Verhältnisses als Gott — Geist erkannt und dieser Gott — Geist als das autonome und autosoterische Immanenzprinzip des religiösen Bewußtseins begriffen ist, ist dieser Prozess prinzipiell vollendet und nur noch der feineren und reicheren Durchbildung fähig. . . . . Eine solche letzte und höchste Phase der Entwickelung des religiösen Bewußtseins ist nicht die phantastische Ausgeburt schwärmerischer Träumerei, sondern das Ergebnis nüchternen Denkens, — nicht das eitle Hirngespinnst metaphysischer Spekulation, sondern das strenge Resultat einer immanenten positiven Kritik der höchsten gegebenen Religionen, — nicht der subjektive Einfall einer auf sich selbst gestellten Laune, sondern das Facit des gesamten bisherigen Entwicklungsganges des

religiösen Bewußtseins, — nicht eine in der Luft schwebende, außer allem geschichtlichen Zusammenhang stehende apriorische Konstruktion einer angeblichen „Vernunftreligion" oder „natürlichen Religion", sondern ein eminent geschichtliches Postulat, nicht ein eklektischer Mischmasch von zusammengelesenen Bestandteilen aller möglichen Religionssysteme, sondern die streng einheitliche Ausgestaltung eines neuen, noch nirgends in der bisherigen Geschichte verwirklichten Prinzips, — nicht eine Reformstation in einer vereinzelten Entwicklungsrichtung des religiösen Bewußtseins, sondern die synthetische Reformstation für alle Entwickelungsrichtungen des religiösen Bewußtseins, welche von jeder einzelnen aus gefordert wird und deshalb fähig und bestimmt ist, alle zu umschließen, alle in sich aufzuheben" (Das religiöse Bewußtsein, S. 625, 626).

In Wahrheit ist die Hartmann'sche „Religion des Geistes" „als synthetischer Schlußstein der gesamte Religionsentwickelung der Menschheit" gerade das, was sie nicht sein soll, und gerade das nicht, was sie sein will.

Neben dieser ausgesprochen doxosophilitischen Auffassung der Religionsphilosophie Hegel-Schopenhauer-Hartmann'scher Art, gibt es eine andere, gegen die vom wissenschaftlichen Standpunkte nicht das geringste einzuwenden wäre, wenn sie ihrem angeblich auf Untersuchung des Ursprunges und der Entwicklung der Religion gerichteten Programm wirklich treu bliebe.

So klingt es ja ebensosehr vertrauend als Interesse erweckend, wenn der Amsterdamer Theologie-Professor P. D. Chantepie de la Saussaye in der Einleitung zu seiner „Religionsgeschichte" erklärt, die „Religionswissenschaft" habe die Erforschung der Religion, ihres Wesens und ihrer Erscheinungen zur Aufgabe. Man stutzt aber gleich, wenn man erfährt, die „Religionswissenschaft" gliedere sich in „Religionsphilosophie und Religionsgeschichte." Einen Augenblick faßt man zwar wieder aufs neue Vertrauen, wenn es heißt, die Philosophie wäre eitel und leer, wenn sie bei der begrifflichen Bestimmung der Idee der Religion den faktisch vorliegenden

Stoff aus den Augen ließe, und ebensowenig könnte die Geschichte der Philosophie entbehren, weil nicht bloß die Ordnung und Beurteilung der religiösen Phänomen, sondern schon die Erklärung, daß ein Phänomen religiöser Natur sei, durch eine, sei es auch vorläufige, Erfassung des Wesens der Religion bedingt wäre. Wenn es aber weiter heißt, die Religionsphilosophie erörtere die Religion nach ihrer subjektiven und nach ihrer objektiven Seite, enthalte also einen psychologischen und einen metaphysischen Teil, so beginnt man abermals zu stutzen.

Was soll denn die wissenschaftliche Erforschung der objektiven Seite der Religion, insoweit sie als völkerpsychologische nicht ebenfalls in den psychologischen Teil gehört, mit Metaphysik und nur mit Metaphysik zu schaffen haben? Was ist überhaupt unter Metaphysik zu verstehen? Gibt es doch keine Metaphysik in dem Sinne, wie man heute von der Physik, von der Chemie, von der Mathematik reden kann!

Auf alle diese nichts weniger als selbstverständlichen Punkte läßt sich Chantepie de la Saussaye nicht näher ein. Es ist aber leicht zu erraten, woran man mit ihm als Religionsphilosophen ist, wenn man zusieht, wie er sich um die von ihm selbst proklamierte Forderung, der Religionsgeschichte eine wenigstens „vorläufige“ Erfassung des Wesens der Religion voranzustellen, herumdrückt.

„Es scheint freilich geboten — meint er — eine Definition der Religion der Darstellung zu Grunde zu legen. Allein eine solche ist ohne eingehende philosophische Rechtfertigung ziemlich wertlos. Ebensowenig wie man es dem Verfasser einer Weltgeschichte zur Pflicht macht, seine philosophischen Ideen und Anschauungen zu erörtern, ebensowenig ist dies dem Religionshistoriker zuzumuten“.

Für diese Seite seiner Aufgabe werden wir von ihm einfach auf einen andern Autor, und zwar auf H. Siebeck und sein als „trefflich“ bezeichnetes Lehrbuch der Religionsphilosophie verwiesen. Und doch soll die erste Vorbedingung einer „wirklichen Wissenschaft der Religion“ sein, daß „die Religion als solche“, wie dies zum ersten Male in der zweiten Hälfte

des 19. Jahrhunderts geschehen sei „zum Gegenstand der philosophischen Erkenntnis“ gemacht wurde (Lehrbuch der Religionsgeschichte I. S. 5, 6, 2).

Was ist aber die „Religion als solche“ und worin soll deren „philosophische Erkenntnis“ bestehen? Das möchten wir gern wissen, und das könnte uns doch der Autor selbst wenigstens andeuten. In dieser Hinsicht hat er eben offenbar keine so klaren Gedanken, um selbst davon einigermaßen befriedigt zu sein. Dafür zeugt auch seine die Theologie und das Kultuswesen als die Hauptsache hervorkehrende Behandlung der Religionsgeschichte, vor allem aber die bequeme Verweisung seiner nach einer wenngleich nur „vorläufigen“ Erfassung des Wesens der Religion wißbegierigen Leser auf Siebeck's Lehrbuch der Religionsphilosophie, das geradeso wie die betreffenden Werke von Rauwenhoff und O. Pfleiderer zum doxosophilitischen Schlage der Hegel-Schopenhauer-Hartmann'schen Leistungen gehört.

Der einzige Fortschritt, den die erwähnten neueren Religionsphilosophien gegenüber den älteren darstellen, liegt in der Aufgabe, die sie sich setzen, sowie in der Klarheit und Vollständigkeit, womit sie sie formulieren, weil es gerade die Aufgabe ist, die jede wissenschaftliche Betrachtung dessen, was Religion genannt zu werden pflegt, verfolgen muß.

So wäre nach Siebeck die Religionsphilosophie „die Anwendung der Philosophie, als der Wissenschaft von dem Wesen und der Betätigung des geistigen Lebens auf die Tatsache der Religion als einer bestimmt unterschiedenen Ausgestaltung desselben, nicht Anwendung der Philosophie auf eine einzelne unter den vorhandenen Religionen, sondern auf die Religion als Tatsache des menschlichen Gemeinschaftslebens im ganzen und allgemeinen.“ Sie frage nach „Wesen und Entstehung“ der Religion, „nach ihrer Stellung zum inneren und äußeren menschlichen Leben, und an der Hand alles dessen schließlich nach ihrer Aufgabe, Bedeutung und Berechtigung. Letzteres insofern, als sie festzustellen sucht, ob die Religion einem wirklichen im Wesen und der Betätigung des menschlichen

Geistes gelegenen Bedürfnisse entspricht, und ob das, was sie zu dessen Befriedigung theoretisch aussagt, richtig, und was sie praktisch wirkt, anerkennenswert ist" (Lehrbuch der Religionsphilosophie, S. 34, 35).

Nach Rauwenhoff gäbe jemand, der nichts als christliche Religionsphilosophie gelehrt wissen wollte, sofort zu erkennen, daß er nicht begreife, was Religionsphilosophie sein müsse. Der Religionsphilosoph habe nicht einen gegebenen Glauben zu beschreiben und soviel wie möglich zu rechtfertigen, „sondern er muß die Erscheinung der Religion, sowie sie sich in allerhand verschiedenen Formen in der Menschheit zeigt, psychologisch zu erklären versuchen, um dann den relativen Wert desjenigen zu bestimmen, was er als Glauben hinsichtlich des Übersinnlichen auf den verschiedenen Entwicklungsstufen der Religion antrifft. Dies letzte ist ein Wertbestimmungs-Verfahren, bei dem allezeit der Besitz eines Maßstabes vorausgesetzt werden muß. Die Wertbestimmung muß dem vernünftigen und sittlichen Urteil entnommen werden" (Religionsphilosophie, S. 1, 2).

Otto Pfleiderer versteht unter Religionsphilosophie „die zusammenhängende wissenschaftliche Erforschung des Ganzen von Erscheinungen, welche im Leben der Menschheit die Religion ausmachen" und nennt als ihre zwei unerläßlichen Voraussetzungen: „Erstens muß die Religion als eine eigentümliche, vom übrigen gesellschaftlichen und besonders vom staatlichen Leben bestimmt unterschiedene Tatsache in der Erfahrung vorhanden sein", zweitens müsse es aber auch „wirkliche Philosophie" geben, unter der er nichts andres verstanden wissen will als „ein von äußeren Autoritäten unabhängiges, in sich selbst begründetes wissenschaftliches Forschen und logisch zusammenhängendes Erkennen" (Religionsphilosophie, I. 3).

Bei dieser im allgemeinen anerkennenswerten Aufgabenstellung für die Religionsphilosophie hat es aber bei allen drei Autoren sein Bewenden; sobald es zur Ausführung der schönen Vorsätze kommen soll, sind sie vergessen und verschwunden, und, was schließlich Religionsphilosophisches herauskommt, bildet

ein mit geschichtlichen Brocken gemischtes Ragout von christlicher Dogmatik und Apologetik.

Tatsache ist, daß trotz aller religionsphilosophischen Bemühungen die Haupt- und Grundfrage, was denn eigentlich Religion sei, am Beginne des 20. Jahrhunderts noch ebensowenig geklärt, wenn nicht ungeklärter, ist, als sie es am Beginne des 19. Jahrhunderts war. Zur Beruhigung der Gemüter, die sich an dieser wunderlichen Erscheinung stoßen könnten, suchen sich die Hüter der Religion, wie z. B. die Theologie-Professoren Holtzmann und Zöpfel, gern mit der entschuldigenden Erklärung zu helfen, daß ein abschließendes Wort über Begriff und Wesen der Religion eigentlich erst gesprochen werden könne einerseits als Ergebnis vergleichender Untersuchungen, wie die allgemeine Religionsgeschichte sie anstelle, andererseits als Ergebnis der auf das „Begreifen“ der Religion als psychologische Tatsache ausgehenden „Philosophie“. Erst auf Grund eines solchergestalt doppelt gerichteten Studiums werde sich mit der Zeit eine zusammenhängende und positive Darlegung vom Wesen und Verlaufe des religiösen Prozesses im menschlichen Geistesleben herstellen und die Frage beantworten lassen: Was ist Religion? — (Lexikon für Theologie u. Kirchenwesen, 1. Aufl. S. 593).

Wenn diese Frage nicht anders als in so weit umfassender Weise zu beantworten wäre, dann bestünde in Anbetracht des von Religionsgeschichte und Religionsphilosophie diesbezüglich gleicherweise befolgten Schneckenganges freilich alle Aussicht, daß die Menschheit noch einige Jahrtausende auf eine halbwegs erschöpfende Antwort warten müßte. Aber wer wird denn so unbescheiden sein, auf die Frage, was Religion sei, als Antwort gleich eine zusammenhängende und positive Darlegung vom Wesen und Verlaufe des religiösen Prozesses im menschlichen Geistesleben zu verlangen? Eine „vorläufige“ Erfassung des Wesens der Religion, wie Chantepie de la Saussaye es meint, ist zunächst völlig ausreichend, ist aber auch deswegen notwendig, weil ja sonst, wie derselbe Autor mit Recht hervorhebt, nicht bloß die Beurteilung der religiösen Phänomene, son-

dern schon die Erklärung, daß ein Phänomen religiöser Natur sei, ganz unmöglich wäre. Der Hauptmangel der bisherigen Religionsphilosophie und Religionsgeschichte, neben dem alle übrigen Mängel zurücktreten, liegt eben darin, daß sie es noch immer zu keiner Einigung in Betreff der Frage, was Religion überhaupt sei, gebracht haben.

Die Gründe für diesen Mangel hat man nicht so sehr in der Dunkelheit des Gegenstandes, als in dem Verdunkelungsbedürfnis der beteiligten Gelehrten zu suchen. Wissenschaftliches Unvermögen ist es natürlich nicht, was sie hindert, zur Erkenntnis des allen geschichtlichen Religionen gemeinsamen Lebensweisheitscharakters vorzudringen. Freilich, wenn Religion in erster Linie Lebensweisheit sein will und sein soll, so ist eben im Hinblicke auf Religionsgestaltungen, wie sie der Buddhismus, der Konfuzianismus, der Comte'sche Positivismus darstellen, die Unterscheidung zwischen theistischen und atheistischen Religionen nicht zu umgehen. Von einer auf atheistischem Boden ruhenden Religion wollen aber unsere Religionsphilosophen absolut nichts sehen und hören.

Nachdem man schon einmal zur Idee einer Philosophie der Religion gelangt war, möchte man meinen, daß diese Idee sofort die Idee einer Philosophie der Philosophie nach sich gezogen hätte, nämlich einer wissenschaftlichen Sonderung und Würdigung aller auf Titel und Charakter der Philosophie Anspruch machenden Bestrebungen, über deren Ursprung, Aufgabe, Geschichte, Verhältnis zur Religion, zur Wissenschaft im allgemeinen, sowie zu den Spezialwissenschaften, bekanntermaßen die abweichendsten und unvereinbarsten Ansichten bestehen. Für die eingefleischte Neigung zur doxosophilitischen Verwendung des Ausdruckes Philosophie ist nun nichts bezeichnender, als daß man sich zu Philosophien über allerlei Dinge, aber nur zu keiner Philosophie der Philosophie verstiegen hat, wobei eben eine gewissenhafte Rechenschaftsablegung darüber, was denn Philosophie überhaupt sei, unausweichlich gewesen wäre.

Zwar nicht der Sache, aber doch dem Namen ziemlich

nahe ist der Krakauer Philosophie-Professor Moritz von Straszewski mit seiner Idee einer „Philosophie der Geschichte der Philosophie“ gekommen, die er in einem 1895 erschienenen Vortrage „Über die Bedeutung der Forschungen auf dem Gebiete der orientalischen Philosophie für das Verständnis der Philosophie im allgemeinen“ auseinanderzusetzen und in seiner polnisch geschriebenen Geschichte der Philosophie zu verwirklichen versucht hat. Mit Recht macht er den Geschichtschreibern der Philosophie zum Vorwurfe, daß sie „in ihren Forschungen ein riesiges geschichtliches Material angesammelt, das einzelne vielfach aufgeklärt, allein zum Verständnisse, was eigentlich die Philosophie in der Vergangenheit gewesen, worin das Wesen ihrer geschichtlichen Entwicklung besteht“, nicht viel beigetragen hätten (Vortrag, S. 5). Sicherlich ist es „ein engherziger Standpunkt“, wonach die Philosophie erst in Griechenland entstanden wäre und nur die europäischen Völker eine Philosophie besäßen, dem gegenüber Straszewski seinen eigenen Standpunkt folgendermaßen formuliert: „Die Philosophie ist die schönste Blüte der menschlichen Vernunft, und keine Rasse, kein Volk hat von der Vorsehung ein spezielles Privilegium auf das Hervorbringen der Philosophie erhalten. Sie blüht überall auf, wo sich nur entsprechend geistige und kulturelle Bedingungen zusammenfinden“ (S. 19).

Was ist aber „Philosophie im allgemeinen“? Das ist die große Frage — für Straszewski allerdings nicht. Für ihn versteht es sich ganz von selbst, daß Philosophie „jene Geistesarbeit, welche die Auffassung des Weltganzen zur Aufgabe hat“, daß sie die „vernünftige Erfassung des Weltganzen“ (S. 15, 16), also lediglich etwas Theoretisches sei. Gegenüber der Behauptung der bisherigen Geschichtschreiber der Philosophie, daß in China von einer „Philosophie“ nicht die Rede sein könne, „höchstens von einer praktischen Lebens- und Regierungsweisweit, verbunden mit religiösen Vorurteilen“ (S. 14), will er an der Hand der uns in neuester Zeit mehr erschlossenen „philosophischen“ Litteratur der Chinesen den Beweis von der Wahrheit des Gegenteils liefern. Auch das zeigt, daß für ihn Phi-

losophie nur in „Weltauschauung" (S. 14) besteht, daß er aber von ihrem obersten Berufe, gerade „praktische Lebens- und Regierungsweisheit" zu sein, ebensowenig eine Ahnung als die von ihm gehofmeisterten Kollegen besitzt.

Bevor eine „Philosophie der Geschichte der Philosophie" in Angriff genommen werden kann, muß erst die „Philosophie der Philosophie" so weit gediehen sein, daß die von Siebeck, Rauwenhoff, Pfleiderer der Religionsphilosophie in Bezug auf die Religion gestellten Hauptaufgaben auch in Bezug auf die Philosophie als erledigt angesehen werden dürfen.

Einstweilen sind die Philosophen davon noch so weit entfernt, daß sie sich über die für eine derartige wissenschaftliche Untersuchung unerläßliche, sei es auch nur vorläufige und erst durch die Untersuchungsergebnisse endgiltig zu bestätigende Erfassung des Wesens der Philosophie ebensowenig als über die des Wesens der Religion zu einigen vermocht haben. Es will heute schon viel bedeuten, wenn ihnen die problematische Natur der Philosophie so weit zum Bewußtsein kommt, daß sie überhaupt in der Philosophie an sich selbst ein Problem zu erblicken vermögen.

So gesteht Richard Avenarius, die Frage, was denn eigentlich Philosophie sei, sei eine scheinbar so harmlose, in Wirklichkeit so delikate Frage, und es sei leider nicht zu leugnen, „daß die Philosophie noch heute nicht dahin gelangt ist, auf jene naheliegende, erste, wichtige Frage eine endgiltige, allgemein anerkannte Antwort zu erteilen" („Über die Stellung der Psychologie zur Philosophie", Vierteljahresschrift für wissenschaftl. Philos. I. 471).

Damit sind wir aber bei Avenarius auch schon auf der Höhe seines Bewußtseins über das Philosophie-Problem angelangt. Was er selbst als Philosophie ausgibt, ist von einigermaßen verzwickter Natur, so daß es schwer ist, darüber kurz und zugleich gemeinverständlich zu referieren, ohne auf seinen Standpunkt des sogenannten Empiriokritizismus näher einzugehen.

Man meint zwar sofort zu verstehen, was es heißt, wenn

Avenarius erklärt, der Frage, was Philosophie sei, als Antwort eine neue Frage entgegenzustellen, die allen philosophischen Systemen wesentlich sei und „das wissenschaftliche Hauptinteresse der Philosophie“ enthalte, im Gegensatze zu den Glaubensinteressen, „welche meist einen, wenn auch verborgenen, praktischen Hintergrund hätten“. Seine Gegenfrage lautet: „Was ist in Wahrheit das, was wir sehen und fühlen? Was ist die wahre Qualität alles dessen, was wir als das Wirkliche außer uns und in uns erfahren? Woraus doch besteht in letzter Instanz das gesamte Sein? Kurz: Wie ist die Welt beschaffen? Was ist die Welt?“ So einfach liegen indessen die Dinge nicht, wie die Worte zu liegen scheinen. Avenarius mag weder Physiker noch Chemiker sein, sondern spricht als Philosoph, und seine Philosophie will das „Weltproblem“ behandeln, „während die Spezialwissenschaften nur einzelne Zweige und Seiten dessen bearbeiten, was sich in reicher Mannigfaltigkeit in der physischen und geistigen Welt enthalten und gegeben findet“ (Vierteljahresschrift f. wiss. Philos. I. 471, 472).

Genauer bestimmt, soll Philosophie nach Avenarius „das wissenschaftlich gewordene Streben“ sein, „die Gesamtheit des in der Erfahrung Gegebenen mit dem geringsten Kraftaufwand zu denken“. Philosophie sei „Denken der Welt gemäß dem Prinzip des kleinsten Kraftmaßes“ (Philosophie als Denken der Welt gemäß dem Prinzip des kleinsten Kraftmaßes, S. 20).

Das Angeführte dürfte genügen, um das Ziel erraten zu lassen, auf das Avenarius lossteuert. Früher nannte man es Metaphysik, heute nennt man es lieber Erkenntnistheorie. In Wirklichkeit stellt sich diese Sorte Philosophie als doxosophilitische Ausgeburt einer Verlehrtheit dar, die an Kraftaufwand alles hinter sich läßt, was bisher im erkenntnistheoretisch-metaphysischen Genre seit Kant geleistet worden ist. Wer mir nicht glauben will, der möge es nur einmal versuchen, an der Hand der „Kritik der reinen Erfahrung“ und des „Menschlichen Weltbegriffes“ von Avenarius die Welt mit dem gefor-

derten geringsten Kraftaufwande zu denken. Dabei wird ihm das Denken sehr bald überhaupt vergehen.

Die Antwort auf die Frage, wie die Staaten dazukommen, sich solche „Philosophen" zu halten, liegt zum größten Teil in den von Nietzsche zwar nicht ausdrücklich im Hinblick auf Avenarius, aber auf den Philosophiebetrieb der Universitäten im allgemeinen aufgeworfenen Fragen:

„Wie, wenn der Staat mit seiner „Erziehung zur Philosophie" nur eine Abziehung von der Philosophie beabsichtigte? Das Höchste, die Erzeugung des philosophischen Genius, nichts als ein Vorwand? Das Ziel vielleicht gerade, dessen Erzeugung zu verhindern?" — („Schopenhauer als Erzieher", Werke, 1. Abt. I. 482).

Jetzt wird man auch verstehen, warum Avenarius die Frage, was denn eigentlich Philosophie sei, nur scheinbar so harmlos, in Wirklichkeit aber so delikat gefunden hat.

Vincenz Knauer hat sich das Philosophie-Problem bis zu dem Grade zu Bewußtsein gebracht, daß er in seinem Werke „Die Hauptprobleme der Philosophie in ihrer Entwicklung und teilweisen Lösung von Thales bis Robert Hamerling" den Satz aufstellen konnte: „Das erste und für alle nachfolgenden Untersuchungen entscheidende Problem der Philosophie tritt uns in der Frage entgegen: Was ist Philosophie?" (S. 12).

Tiefere Sorgen hat ihm die Lösung des philosophischen Hauptproblems freilich nicht bereitet. Er behandelt es mit einer Leichtigkeit und Sicherheit, als ob hierüber unter den Philosophen keine ernsteren Meinungsgegensätze mehr bestünden. Wenn er sagt, die Frage, was ist Philosophie und die Frage, was ist die Aufgabe der Philosophie, liefen auf eins und dasselbe hinaus, so wird zwar das Problem damit gut angefaßt. Den es ist zweifellos richtig, „daß die letztere Fassung der Frage die deutlichere, die dem Wesen der Sache ungleich näher rückende ist" (S. 12). Wenn er aber der so nach den „speziellen Aufgaben" (S. 16) der Philosophie gewendeten Frage gleich wieder die weitere Wendung gibt: „Welche sind die Aufgaben, die sich die Philosophen von Anfang her, d. h. von

jener Zeit, mit welcher die Geschichte der Philosophie als Wissenschaft beginnt, gestellt haben?" — so liegt hierin nur eine verwirrende Erschwerung und nicht eine schneller und sicherer zum erwünschten Ziele führende Vereinfachung der Problemstellung. Denn, um zu bestimmen, wann die Geschichte der Philosophie als Wissenschaft beginnt, müssen wir doch erst darüber im klaren sein, was überhaupt Philosophie, ob sie nun Wissenschaft ist oder nicht, sowie was Wissenschaft heißen soll. Soll sich ferner die Philosophie als Wissenschaft von der Philosophie, die nicht Wissenschaft ist, durch die Art der Aufgaben selbst oder bloß durch die zu deren Lösung in Anwendung gebrachten wissenschaftlichen oder unwissenschaftlichen Methoden unterscheiden?

Für Knauer sind das lauter längst und endgültig erledigte Dinge, bei denen man sich heute nicht mehr aufzuhalten braucht. „Wie gegenwärtig allgemein zugegeben wird — meint er, frischweg ins Zeug gehend — beginnt die wissenschaftliche, also die wirkliche Philosophie, mit Thales von Milet, dem Haupt der sogenannten jonischen Schule" (S. 16). Alles Weitere folgt für ihn daraus von selbst. Auf die Frage, welche Aufgaben sich Thales und mit ihm die durch ihn begründete erste Philosophenschule gestellt hätten, gebe uns die Geschichte der Philosophie „eine ganz deutlich nicht mißzuverstehende Antwort". Diese Antwort laute:

„Das Streben der jonischen Schule war darauf gerichtet, den Urgrund der sämtlichen Welterscheinungen zu finden, das in allem Wechsel der Erscheinung bleibende, dieselben aus sich entlassende und wieder in sich zurücknehmende Prinzip, den ruhenden Pol in der Erscheinungen Flucht, also den letzten (man kann ebensogut sagen „den ersten") realen Grund der mannigfaltigen Welterscheinungen. Damit wird zu der bloßen Erscheinung das in dieser sich offenbarende Sein gesucht, zu den Dingen, wie sie in der unmittelbaren Wahrnehmung gegeben sind, das Wesen, das Element, die sie hervorbringende, wenn auch nicht durch bloße Wahrnehmung zu erreichende Ursache. Nun haben wir festen historischen Boden unter den

Füßen. Wir können zu einer nicht blos willkürlich gebildeten Definition schreiten und im Hinblick auf die Jonier sagen: Philosophie ist das wissenschaftliche Suchen nach dem letzten Grunde (oder auch: nach den letzten Gründen) der Welt-Erscheinung" (S. 17).

Wenn wir noch vernehmen, „daß die Philosophie, jedenfalls direkt, keinen anderen Zweck verfolgt, als eben den, zu wissen", daß sie, wie schon ihr Name besage „die Wahrheit um der Wahrheit willen" liebe (S. 19, 20), so zeigt das zur Genüge, daß Knauer für die eigentliche Aufgabe aller Philosophie, Lebensweisheit zu sein, ebenso wie Avenarius auf beiden Augen mit Blindheit geschlagen ist. Seine diesbezügliche Blindheit geht so weit, daß ihm, wie wir sehen, sogar das Verständnis für die sonnenklare Etymologie des Wortes Philosophie abhanden gekommen ist. Philosophie heißt Liebe zur Weisheit, was viel mehr besagen will, als blos Liebe zur Wahrheit um der Wahrheit willen. Damit hängt bei Knauer auch der Mangel jedes Verständnisses für die auf bestem historischen Boden ruhende Tatsache zusammen, daß Thales an der Spitze der Sieben Weisen steht.

Vor Avenarius und Knauer zeichnet sich Alois Riehl, der sich mit dem Philosophie-Problem viel beschäftigt hat, dadurch aus, daß er für den Lebensweisheitscharakter der Philosophie wenigstens auf einem Auge niemals völlig blind gewesen ist und dafür im Laufe der Jahre einen immer helleren Blick gewonnen hat.

In seiner frühesten Schrift über das Philosophie-Problem, die unter dem Titel „Über Begriff und Form der Philosophie" im Jahre 1872 erschien, definiert er noch die Philosophie „als wissenschaftliche Erforschung des Bewußtseins, seiner Gegenstände und Gesetze" oder, kurz ausgedrückt, als „Bewußtseinslehre" (S. 27, 28). Die Erwägungen, die ihn bei dieser Bestimmung geleitet haben, sind folgende. Wenn sich der Gegenstand der Philosophie, meint er, nicht sofort bestimmen lasse, so liege das an der Unbestimmtheit des Namens. Aus der Einheit der Bezeichnung sei auch der Irrtum entsprungen,

als hätte man streng genommen eine einzige Wissenschaft vor sich. Philosophie sei aber zunächst der Inbegriff der philosophischen Wissenschaften, wie Naturwissenschaft der Inbegriff der physischen. Die Philosophie sei ein vieles wie die Naturwissenschaft, aber auch wie sie eines. Das gemeinsame Merkmal der philosophischen Wissenschaften müsse in der Bezeichnung eines gemeinsamen Gegenstandes derselben anzutreffen sein. Da jedoch wegen der angegebenen Unklarheit des Ausdruckes keine wörtliche Übereinstimmung in seiner Erklärung zu erwarten sei, so bleibe zur Bestimmung des Objektes der Philosophie nur der Weg historischer Vergleichung auf Grund der tatsächlichen Übereinstimmung über dasselbe offen (S. III. 26, 27).

Eine solche tatsächliche Übereinstimmung findet Riehl erst in der Entwicklung der neueren Philosophie seit Descartes. „Indem Descartes — sagt er — die Selbstgewißheit und Evidenz des Seins, wie es im Denken gegeben ist, zum ausschließlichen Maßstab aller objektiven Realität oder Gewißheit der Existenz erklärte, hat er den Ausgang der Entwicklung der neueren wissenschaftlichen Philosophie gefunden und einen Fingerzeig auf den Gegenstand der philosophischen Forschung gerichtet, indem er dieselbe auf die Erscheinungen des Bewußtseins hinwies“ (S. 21).

Mit dieser in sachlicher wie in geschichtlicher Hinsicht so recht schulmäßig nebelhaften Auffassung der Philosophie als Bewußtseinslehre geht aber bei ihm doch auch schon hier die Auffassung der Philosophie als Lebensweisheit einher. Das kommt in der Äußerung zum Vorschein, „daß die Zeit einer geläuterten Philosophie im Anzug begriffen sei, um die Weltanschauung des kommenden Jahrhunderts in nie geahnter Größe und Klarheit zu begründen“ (S. X). eine Zeit, wo die Philosophie wieder jene berechtigte Stellung einnehmen werde, die ihr zufolge ihres umfassendsten und erhabensten Gegenstandes gebührt, auf daß sie werde, was sie sein soll: Führerin des Lebens und der Geschichte zu ihren idealen Zielen“ (S. 93).

In der 1883 erschienenen Schrift „Über wissenschaftliche und nicht wissenschaftliche Philosophie" wird der Lebensweisheitscharakter der Philosophie von Riehl mit noch größerem Nachdrucke hervorgehoben, während die Philosophie als Bewußtseinslehre durch Beschränkung auf „Erkenntniswissenschaft" eine greifbarere Gestalt angenommen hat. Diese Wissenschaft, heißt es jetzt, die nach den Quellen des Erkennens forsche, seine Bedingungen ermittle und seine Grenzen bestimme, bilde „die eigentliche theoretische Philosophie" (S. 41). Aber am Schlusse der Schrift erklärt er feierlich, daß es ihm fern liege, der Philosophie den andern Beruf abzusprechen, „an den Idealen echter Humanität mitzuschaffen, das Bewußtsein der höchsten Ziele unseres Strebens und unserer Vervollkommnung wach zu erhalten und fortzupflanzen", oder, mit anderen Worten, „dem Schulbegriffe der Philosophie ihren Weltbegriff opfern zu wollen" (S, 44, 45). Dabei ist Philosophie nach ihrem Weltbegriffe gleichbedeutend mit „Weisheitslehre." Gelegentlich versteigt er sich sogar zur Bemerkung, daß er es für richtiger halten würde, den Namen Philosophie „ausschließlich zur Bezeichnung ihrer zweiten, ethisch-praktischen Aufgabe" anzuwenden, allerdings mit der in einem Atem ausgesprochenen abschwächenden Erklärung, ob man den Namen Philosophie in diesem Sinne oder „wie bisher auch für ihren rein wissenschaftlichen Teil" gebrauchen wolle, sei „als eine Sache bloßer Benennung von geringer Erheblichkeit" (S. 51).

Als wenn nicht vielmehr gerade die Namensfrage in diesem Falle von der Sachfrage untrennbar wäre, besonders von der Frage nach dem ursprünglichen Philosophiebegriffe, der sich bei unvoreingenommener Untersuchung zugleich als der von Riehl gesuchte echte geschichtlich-tatsächliche Philosophiebegriff erweist. Und als wenn es nicht ein sehr erheblicher Unterschied wäre, ob der Beruf eines Philosophie-Professors vor allem darin besteht, Weisheitslehrer zu sein, „das Bewußtsein der höchsten Ziele unseres Strebens und unserer Vervollkommnung wach zu erhalten und fortzupflanzen" oder andererseits in der Beschäftigung mit „Erkenntniswissenschaft" aufzugehen.

Über den in dieser zweiten Schrift zum Philosophie-Problem eingenommenen Standpunkt ist Riehl auch in seinem späterhin abgeschlossenen Hauptwerke „Der philosophische Kritizismus und seine Bedeutung für die positive Wissenschaft" nicht hinausgekommen. Das 1. Kapitel des 1887 erschienenen Schlußbandes trägt zwar die verheißungsvolle Überschrift „Die Philosophie als Problem", stellt aber nicht im entferntesten einen von allen Rücksichten auf die traditionelle Universitätsphilosophie freien Versuch einer „Philosophie" der Philosophie dar. Insofern er von der Schulphilosophie sagt, daß sie in einer „inneren Krisis" begriffen sei, die entweder zu ihrer Umgestaltung oder zu ihrer Auflösung führen müsse, daß sie mit der Bestreitung des wissenschaftlichen Charakters der Metaphysik selbst zum Problem geworden, ihre Berechtigung als Wissenschaft fortzubestehen in Frage gestellt sei (S. 1), kann man ja nur mit beiden Füßen auf seiner Seite stehen. Ebenso verdient das tüchtige Stück Arbeit, das er selbst zur Zersetzung der Metaphysik geleistet hat, alles Lob. Anstatt aber nun im „Weltbegriffe" der Philosophie als „Lehre und Übung praktischer Lebensweisheit" (S. 2) den wahren und einzigen Philosophiebegriff zu erkennen und danach seine Wirksamkeit als Philosophie-Professor zu gestalten, „ein Lehrer des Ideals zu sein", „auf dem Boden der Wissenschaft fußend die allgemein menschlichen Interessen zu vertreten", den Menschen zu lehren „an die Menschheit glauben und an das Gute, das durch sie geschaffen werden soll", bleibt sein Sinnen und Trachten im wesentlichen doch nur auf Modernisierung des Kantischen „Schulbegriffes" der Philosophie in Form einer Ersetzung der Metaphysik durch „allgemeine Wissenschaftslehre" gerichtet (S. 21).

Wenn Riehl sich damit begnügte, seine „allgemeine Wissenschaftslehre" oder „Erkenntniswissenschaft" als Propädeutik oder als eine notwendige wissenschaftliche Grundlage der Philosophie als „Weisheitslehre" auszugeben, so könnte man seine feierliche Versicherung, dem Schulbegriffe der Philosophie nicht ihren Weltbegriff opfern zu wollen, immerhin gelten

lassen. Indem er sich aber damit nicht bescheidet, sondern der Philosophie einen förmlichen Doppelberuf ansinnen möchte — „die Philosophie ist ihrem doppelten Begriffe nach allgemeine Wissenschafts- und praktische Weisheitslehre“ (Der philosoph. Kritizismus, II. 2, S. 21) — hat er sich zwar keiner Hinopferung, jedoch einer schweren Schädigung des Weltbegriffes der Philosophie zu Gunsten eines noch dazu ziemlich unausgegorenen Schulbegriffes derselben schuldig gemacht.

Bei der jämmerlichen Zerfahrenheit, die heute gerade unter den Universitätsphilosophen aller Länder hinsichtlich der wesentlichen Aufgabe der Philosophie mehr als je besteht und nur insofern einen gemeinsamen Zug aufweist, als die meisten jede nähere Einlassung mit allem, was in Theorie und Praxis der Lebensweisheit einschlägt, wie auf Verabredung hin zu vermeiden beflissen sind, bildet es immerhin kein unbedeutendes Verdienst, wenn einer von der Zunft sich findet, der den geschichtlichen Lebensweisheitsberuf der Philosophie zu retten unternehmen mag, wenngleich nur unter Verkuppelung mit einem andern Berufe, wodurch ihr Fortbestand als universitätsmögliche Wissenschaft gesichert werden soll. Dadurch zeichnet sich Riehl ebensosehr vor Knauer und Genossen als vor jener Gruppen von Fachkollegen aus, denen Philosophie nichts weiter als ein Name ist, unter dem man zeitweise außer verschiedenen anderen Bestrebungen auch die Lehre und entsprechende Betätigung der Lebensweisheit verstanden habe. Nach der von dieser Gruppe von Schulphilosophen vertretenen Auffassung wäre die ganze Philosophie der Philosophie in der Einsicht beschlossen, daß, sobald man dem historischen Tatbestande der Philosophie wirklich gerecht werden wolle, sich eine allgemein giltige Bestimmung ihres Wesens, ihres Berufes, ihrer Grundaufgabe unmöglich geben lasse.

So sagt z. B. Windelband: „Namen haben ihre Geschichte, aber selten so sonderbare, wie das Wort „Philosophie.“ Wenden wir uns mit der Frage, was eigentlich Philosophie sei, an die Geschichte, und sehen wir uns bei denjenigen, welche man Philosophen genannt hat und etwa noch nennt, nach ihrer

Auffassung dessen, was sie trieben und treiben, um, so erhalten wir so vielgestaltige und so weit von einander abliegende Antworten, daß es völlig aussichtslos sein würde, diese buntschillernde Mannigfaltigkeit auf einen einfachen Ausdruck und die ganze Fülle dieser wechselnden Erscheinungen unter einen einheitlichen Begriff bringen zu wollen. Oft genug freilich ist der Versuch dazu, namentlich von Historikern der Philosophie, gemacht worden; da hat man von den besonderen Inhaltsbestimmungen absehen wollen, mit denen jeder Philosoph die Quintessenz der von ihm gewonnenen Ansichten und Einsichten schon in die Aufstellung seiner Aufgabe hineinzulegen gewöhnt ist, und so dachte man zu einer rein formalen Definition zu gelangen, welche von dem Wechsel der zeitlichen und der nationalen Anschauungen ebenso wie von der Einseitigkeit persönlicher Überzeugungen unabhängig und deshalb geeignet wäre, alles unter sich zu befassen, was je Philosophie genannt worden ist. Aber mag man dabei die Philosophie als Lebensweisheit oder als Wissenschaft von den Prinzipien, als Lehre vom Absoluten oder als Selbsterkenntnis des Menschengeistes oder wie immer bezeichnen, stets wird die Definition zu weit oder zu eng erscheinen; immer namentlich wird es historische Gebilde geben, welche, mit dem Namen der Philosophie bezeichnet, doch der einen oder der anderen jener formalen Begriffsbestimmungen sich nicht unterordnen lassen" (Präludien, „Was ist Philosophie?" S. 1 f.).

Windelband wäre völlig im Rechte, wenn man in derartigen Fällen, wie den zuletzt erwähnten, woran ja kein Mangel ist, seine Methode, sich ausschließlich an die Bezeichnung zu halten, befolgen dürfte, anstatt in erster Linie das ursprünglich und zu allen Zeiten vorwiegend so Bezeichnete zur Richtschnur zu nehmen, eine schon von Myson aufgestellte Untersuchungsregel.

Myson?

Da die wenigsten von dem Träger dieses Namens etwas gehört haben werden, will ich vor dem Wortlaute seiner goldenen Regel erst ihn selbst vorstellen.[1]

Ob er ein Philosoph war? Ja und nein! Das hängt eben ganz davon ab, was man unter Philosophie versteht. Wenn die Geschichtschreiber der Philosophie recht daran täten, die sogenannten Sieben Weisen, zu denen Myson gezählt zu werden pflegt, den einzigen Thales ausgenommen, vom Kreise der eigentlichen Philosophen auszuschließen, dann wäre auch Myson gleich Solon, Anacharsis und den übrigen nur ein „Weiser", aber kein „Philosoph" gewesen. Auf diese Frage werden wir schon noch zurückkommen.

Für jetzt genügt uns die Feststellung, daß Myson einer von den uns bekannt gewordenen 22 Männern war, die von ihren Zeitgenossen den Ehrentitel „Weise" empfangen hatten und von den Nachlebenden in wechselnder Auswahl auf eine Siebenergruppe beschränkt wurden (Vgl. hierüber Zeller, Phil. d. Grieh. I. 110 — Grundriß der Gesch. der griech. Philos. S. 23). Auch vom delphischen Apollon wurde schon ihm die Ehre zu teil, ein Weisheitszeugnis zu erhalten, und zwar bemerkenswerterweise unter ähnlichen äußeren Umständen und in ähnlichen Ausdrücken, wie das später mit Sokrates der Fall gewesen ist (Diogenes Laërtius, I. 106 f. und I. 30). Ich erwähne diesen Umstand aus zwei Gründen; zunächst deswegen, weil man bald das Sokrates betreffende Orakel in ungehöriger Weise auszudeuten, bald dessen Geschichtlichkeit zu bestreiten versucht hat. Der richtige Gesichtspunkt der Beurteilung scheint mir hier darin zu liegen, daß wir den ganzen Vorgang als etwas für jene Zeiten nicht Ungewöhnliches ansehen dürfen. Das Beispiel Mysons zeigt eben, daß die Pythia schon lange vor Sokrates die Anfrage, wer der Weiseste sei, zu beantworten hatte. Wer weiß, wie oft das sonst noch geschehen sein mochte. An der Geschichtlichkeit des sowohl hinsichtlich Mysons als hinsichtlich des Sokrates ergangenen Orakelspruches zu zweifeln liegt deshalb ebensowenig ein Anlaß als zu dem Schlusse vor, daß die beiden „Weisen" zu den extrafrommen Seelen im Lande gehört haben müßten. Außerdem zeigt die Vergleichung der beiden Orakelsprüche, daß die von den modernen Philosophiehistorikern gemachte Unterscheidung zwischen Philosophen und

Weisen von der Art der Sieben, die keine eigentlichen Philosophen gewesen seien, zur Zeit des Sokrates unbekannt gewesen ist. Die Philosophie des Sokrates bestand eben in seiner Weisheit, und diese war in den Augen des delphischen Apollon der Art nach identisch mit der Weisheit der Sieben.

Was uns über Mysons Weisheit im besondern überliefert wird, läßt, so wenig es ist, immerhin zwei bezeichnende Züge von nicht alltäglichem Schlage erkennen.

Der eine Zug betrifft seine angebliche Menschenfeindlichkeit, die nach Angabe des Aristoxenos von der bekannten Menschenfeindlichkeit Timons „nicht viel" verschieden gewesen wäre. Aristoxenos ist aber auch der Gewährsmann der Anekdote, daß Myson dabei ertappt worden sei, in einsamer Gegend für sich allein gelacht zu haben; auf die Frage, warum er lache, da doch kein anderer Mensch zugegen sei, habe er geantwortet: „Gerade deshalb lache ich ja" — (Diog. Laërt. I. 107, 108).

Worüber Myson für sich gelacht hat, dürfte nicht schwer zu erraten sein. Wie Timon ein Nachtreter des „weinenden" Heraklit war, scheint Myson ein Vorgänger des „lachenden" Demokrit gewesen zu sein. Das macht jedoch einen gewaltigen Unterschied, ob jemand, der die Schattenseiten des Lebens kennen gelernt hat, nur zu schimpfen und zu fluchen aufgelegt ist, oder ob er den Humor in jedem Falle herauszufinden vermag. Während das eine jeder Narr um so besser trifft, je närrischer er ist, wofür gerade Timon ein klassisches Beispiel darstellt, will das mysonische Lachen über das menschliche Treiben sogar vielen Weisen nicht gelingen.

Daß sich Myson — und hierin liegt der zweite seine Weisheit kennzeichnende — Zug auch schon über die in der Welt herum grassierende Doxosophilis im stillen erheitert haben wird, dürfen wir eben aus seiner Untersuchungsregel schließen, die da lautet, daß man die Dinge nicht auf Grund der Worte, sondern die Worte auf Grund der Dinge untersuchen soll, da man sich ja mit den Dingen nicht der Worte wegen, sondern mit den Worten der Dinge wegen beschäftige (Diog. Laërt. I. 108).

Jedenfalls könnte die oberste dialektische Bekämpfungsregel aller Doxosophilis nicht schärfer formuliert werden, als dies hiemit dem ungefähr ein Jahrhundert vor Sokrates philosophierenden Myson gelungen ist. Wer das vermochte, dem wird mit der pathologischen auch die humoristische Seite des doxosophilitischen Geisteszustandes nicht entgangen sein.

Das wäre also Myson und seine goldene Regel, von der ich meinte, daß Windelband in ihrem Geiste bei seinen das Philosophie-Problem betreffenden Untersuchungen hätte verfahren sollen. Dann wäre ihm der Blick für die wichtige Tatsache nicht verschlossen geblieben, daß das Wort Philosophie von Anfang an, als es zum Kunstausdruck geworden war, den Sinn von „ethisch-religiöser Lebensweisheit“ hatte, anstatt, wie er behauptet, diesen Sinn erst bei den Stoikern und Epikureern angenommen zu haben, während es urspünglich bei der sokratischen Schule genau das, was heute im Deutschen „Wissenschaft“ heiße, bedeutet haben sollte. Es ist ja richtig, daß sich bei Platon und besonders bei Aristoteles Stellen finden, wo „Philosophie“ die Bedeutung von „Wissenschaft“ hat, aber diesen Stellen stehen so viele andere und entscheidendere gegenüber, die dem Worte als Ur- und Grundbedeutung die von Lebensweisheit verleihen. — (Vgl. Windelband, Gesch. d. alten Philos. S. 4. — Präludien S. 12).

Als Hauptautorität und wohl auch als Urheber der von Windelband und anderen geteilten Lösung des Philosophie-Problems darf Zeller betrachtet werden, an dessen Darlegungen sich daher meine weiteren Auseinandersetzungen knüpfen sollen. Der Unterschied liegt nur in der größeren Entschiedenheit, mit der die Schüler die Ansicht des Meisters zu vertreten pflegen. In Betreff der Sache selbst macht es jedoch keinen Unterschied, ob man überhaupt keinen geschichtlichen Philosophiebegriff anerkennen will, oder ob man wie Zeller den Namen der Philosophie und diese selbst so allmählich sich fixieren läßt, daß beide die volle Fixation eigentlich erst bei ihm selbst erlangt haben sollten.

Angesichts der allerdings unleugbaren Tatsache, daß der

Name der Philosophie schon von den Griechen in sehr verschiedenem Sinne und Umfange gebraucht wurde, scheint es zwar echt mysonischen Geist zu verkünden, wenn es bei Zeller heißt, daß durch die Aufnahme alles dessen, was bei den Griechen Philosophie genannt werde, sowie durch die Ausschließung alles dessen, was nicht ausdrücklich jenen Namen führe, die Darstellungsgrenzen offenbar teils zu eng, teils und besonders viel zu weit gezogen würden. Sollte umgekehrt das Philosophische, gleichviel, ob es so heiße, oder nicht, für sich dargestellt werden, so frage es sich nach den Merkmalen, woran es zu erkennen, und von dem nicht Philosophischen zu unterscheiden sei. Es liege am Tage, daß diese Merkmale nur im Begriff der Philosophie gesucht werden könnten (Philos. d. Griech. I. 5).

Anstatt aber nun nachzuforschen, ob sich, trotz der schwankenden Bedeutung des Namens, aus dem, was bisher und was besonders bei den Griechen Philosophie geheißen hat, nicht doch ein wenigstens in den Umrissen überall vorhandener Begriffe gewinnen ließe, hält sich Zeller einfach an die Vorstellungen, die sich in seinem Kopfe um das Wort Philosophie gruppieren und beansprucht damit, ohne sich auf eine nähere Begründung einzulassen, seine Geschichtsdarstellung auf „einer möglichst richtigen und erschöpfenden Ansicht vom Wesen der Philosophie“ aufgebaut zu haben. Die ganze Begründung besteht bei ihm in der naiven Erklärung, daß eine solche möglichst richtige und erschöpfende Ansicht vom Wesen der Philosophie sich „nun allerdings nur innerhalb der philosophischen Wissenschaft selbst“ finden lasse; in einer Geschichte der Philosophie könnten nur die Ergebnisse einer hierauf gerichteten Untersuchung angegeben werden (I. 6).

Als ob das so selbstverständlich wäre, daß die Philosophie eine Wissenschaft wie andere Wissenschaften und nichts als Wissenschaft, bei der es sich nur um das Erkennen handle, sein müßte. Wie immer übrigens die Wissenschaft der Philosophie im Unterschiede von den übrigen Wissenschaften beschaffen sein möchte, so bleibt doch davon die Hauptfrage völlig unberührt, aus welchen geschichtlichen Gründen wir gerade diese

bestimmte Wissenschaft als die Philosophie, als die nach mehr als zweitausendjährigem wissenschaftlichem Ringen endlich gelungene Verwirklichung jenes Philosophiebegriffes anzusehen haben sollten, der sich heute dem Geschichtschreiber als der möglichst richtige und erschöpfende offenbare, als der Schlüssel für das Verständnis der Philosophie in ihrer angeblich so wechselvollen geschichtlichen Erscheinung.

Nach Zeller wäre die Philosophie ihrem „strengen Begriffe" zufolge eine „rein theoretische Tätigkeit", eine Wissenschaft, die sich von den anderen Wissenschaften dadurch unterscheiden soll, daß sie nicht wie diese auf die Erforschung eines besonderen Gebietes ausgehe, sondern die Gesamtheit des Seienden als Ganzes ins Auge fasse, das einzelne in seiner Beziehung zum Ganzen und aus den Gesetzen des Ganzen zu erkennen und so einen Zusammenhang alles Wissens zu gewinnen strebe So weit daher dieses Bestreben nachzuweisen sei, so weit und nicht weiter seien die Grenzen auszudehnen, innerhalb deren sich die Geschichte der Philosophie zu bewegen habe. Ursprünglich soll der Name alle Geistesbildung und alles Streben nach Bildung bezeichnet haben, wie ja auch sein Stammwort „Sophia" auf jede Kunst und jedes Wissen angewandt worden sein. In der „sophistischen Periode" soll man unter Philosophie eine solche Beschäftigung mit geistigen Dingen verstanden haben, die nicht bloß nebenher, als Sache der Unterhaltung, sondern selbständig als Gegenstand einer eigenen ernsthaften Tätigkeit betrieben werde. Ein bestimmterer Sprachgebrauch finde sich erst bei Platon in dessen Bestimmung der Philosophie als „Erhebung des Geistes zu dem wahrhaft Wirklichen, wissenschaftliche Erkennung und sittliche Darstellung der Idee". Aristoteles habe das Gebiet der Philosophie noch genauer begrenzt, indem er die praktische Tätigkeit von ihr ausgeschlossen habe. Während nun Platons „Unsicherheit in der Sache" darin bestehen soll, „die sittliche Darstellung der Idee", „das sittliche Handeln ebensosehr wie das Wissen" zur Philosophie gerechnet zu haben, soll sie bei Aristoteles darin bestehen, daß er zwischen einer

weiteren Bedeutung, wonach Philosophie für jede wissenschaftliche Untersuchung und Erkenntnis, und einer engeren Bedeutung, wonach der Name nur für die Untersuchungen über die letzten Gründe gesetzt werde, schwanke. Nachdem aber so durch Platon und Aristoteles kaum der Aufang zu einer schärferen Begriffsbestimmung der Philosophie gemacht worden sei, werde sie in den nacharistotelischen Schulen auch sofort wieder verlassen, bei denen sie teils einseitig als Übung der Weisheit, als Mittel zur Glückseligkeit, als Lebensweisheit definiert, teils von den empirischen Wissenschaften zu wenig unterschieden oder geradezu mit der Gelehrsamkeit verwechselt werde. (Philos. d. Griech. I. 1—7).

Was zunächst den Hauptpunkt der Zeller'schen Darstellung betrifft, wonach unter den Alten sich eigentlich nur Platon und Aristoteles zu einer deutlicheren Ahnung vom wahren Berufe der Philosophie durchgerungen haben sollten, so ist so viel allerdings richtig, daß diese beiden sich in den Traum von einer Universalwissenschaft, wie sie sich Zeller vorphantasiert, und worin er die Philosophie nach ihrem „strengen Begriffe" entdeckt zu haben vermeint, mit besonderer Lebhaftigkeit hineinzuträumen verstanden. Worauf ich schon früher (S. 416) hinzuweisen Gelegenheit hatte, macht aber Zeller selbst bezüglich Platons das wichtige Zugeständnis, daß dieser in der Philosophie wesentlich eine Sache des Lebens erblickte, ja daß er sich das theoretische Element ohne das die allgemeine Grundlage bildende praktische Element gar nicht zu denken wußte (Phil. d. Griech. II. 609).

Was Zeller so bezüglich Platons schließlich selbst gelten lassen muß, gilt in ganz gleicher Weise von Aristoteles, wenn man sämtliche Äußerungen, die zu dessen Philosophiebegriff in Beziehung stehen, in Betracht zieht, anstatt sich wie Zeller in einseitigster Weise bloß an einige in der „Metaphysik" hierüber gegebene Bestimmungen zu klammern. Angesichts des von Aristoteles seiner Ethik und Politik neben dem theoretischen verliehenen praktischen, der Lebensweisheit dienenden Charakters, gehört schon ein hoher Grad von Verbohrtheit in

eine persönliche Meinung dazu, um sich zur Behauptung zu verirren, daß Aristoteles die praktische Tätigkeit von der Philosophie „ausgeschlossen" hätte.

Andere, z. B. Susemihl, sind diesbezüglich nicht mit solcher Blindheit geschlagen, so unschmackhaft ihnen übrigens der Aristotelische Philosophiebegriff eben seiner praktischen Seite wegen erscheint.

So meint Susemihl, eine „eigentümliche Schwäche" der Aristotelischen Ethik sei es, daß dieselbe nicht eine „rein wissenschaftliche Bedeutung" für ihren Urheber, sondern „lediglich die einer Anleitung zur praktischen Moral" habe. Über das zwischen Ethik und Politik bei Aristoteles bestehende Verhältnis bemerkt er: „In der Tat ist die Politik im Aristotelischen Sinne, sofern der Staat seiner Idee nach für die Erziehungsanstalt zur menschlichen Tüchtigkeit und eben damit Glückseligkeit gilt, nichts als die angewandte Ethik, wenn anders die Aufgabe der reinen Ethik darin liegt, zu lehren, worin Tugend und Glückseligkeit besteht" (Einleitung zur „Politik" des Aristoteles, S. 74, 75).

So schwer sich die sämtlichen Andeutungen des Aristoteles über die genauere Einteilung seiner Philosophie auf den Inhalt seiner Schriften anwenden lassen mögen (vgl. hierüber Zeller, Phil. d. Griech. III. 176—185 — Grundriß der Gesch. der griech. Phil. S. 156), so entspricht doch die von Diogenes Laërtius überlieferte Haupteinteilung in eine praktische und eine theoretische Philosophie (V. 28), und zwar mit bezeichnender Voranstellung der praktischen, durchaus dem Geiste des Aristoteles, wie er aus den noch vorhandenen Schriften, besonders aus der „Ethik" und „Politik" zu uns spricht. In der „Ethik" (Nikomach. Ethik, X. 10) ist ausdrücklich von der auf die menschlichen Angelegenheiten bezüglichen Philosophie (ἡ περὶ τἀνθρώπινα φιλοσοφία) die Rede, worunter Aristoteles, wie auch Zeller zugibt, die praktische Philosophie versteht. Andererseits ist die sogenannte Metaphysik für Aristoteles nur ein Teil der theoretischen Philosophie, ihr erster allgemeiner oder

theologischer Teil, neben den beiden übrigen Teilen, dem mathematischen und physischen.

Wer, wie Zeller, solche Fertigkeit im Ignorieren von Tatsachen, die an Klarheit nichts zu wünschen übrig lassen, bekundet, von dem kann man freilich nicht erwarten, daß er die Lebensweisheitsbedeutung der Philosophie dort, wo uns ihr Name in der Literatur zuerst als gelegentlich gebrauchter und darum nicht zugleich näher erläuterter Ausdruck begegnet, herauszuhören vermöchte.

Das Stammwort „Sophia" wurde ganz ursprünglich allerdings auf jede Kunst und jedes Wissen angewendet. Allmählich aber wurde es immer ausschließlicher für Lebensweisheit und alles mit ihr inniger Zusammenhängende gebraucht. Die Sieben hießen nicht deswegen „Weise", weil der eine sich auf diese, der andere auf jene besondere Kunst, der dritte auf ein besonderes Wissen verstanden hätte, sondern weil sie durch ihre Lebensweisheit unter den Zeitgenossen hervorragten.

Die Worte philosophieren, Philosoph, Philosophie beziehen sich dagegen schon bei ihrem ersten Auftauchen in der Literatur auf gar nichts anderes als auf die „Sophia" im Sinne von Lebensweisheit. Wenn das nicht an allen Stellen in gleich eindeutiger Weise zum Ausdruck gelangt, so liegt der Grund darin, daß der Lebensweisheitsbegriff von Anfang an, wie auch später und heute noch von den einen Philosophen in weiterem, von den anderen in engerem, besonders allen verlehrten Ballast ausschließendem Umfange gedacht wird. Dadurch kann wohl der Schein entstehen, daß diese Worte an einigen Stellen, wo sie uns zuerst entgegentreten, alle Geistesbildung und alles Bildungsstreben bezeichnen. Bei schärferem Aufmerken wird man jedoch finden, daß nur auf jene Geistesbildung und jenes Bildungsstreben angespielt wird, das entweder selbst Lebensweisheit ist oder zu ihr in nächster Beziehung steht. Insofern die Sieben Weise waren, verdienen sie daher auch Philosophen genannt zu werden. Der Unterschied zwischen einem Solon, Thales, Myson und einem Sokrates,

Platon, Aristoteles, Epikur, Plotin liegt, insofern sie Philosophen sind, zunächst in nichts anderem als in der Art ihrer Lebensweisheit. Lebensweisheit ist das ideale Ziel, das allen vorschwebt, dem sie sich aber auf verschiedenen Wegen und mit verschiedenen Mitteln zu nähern suchen.

Nach Zellers Auffassung wären die Sieben Weisen „nur die Repräsentanten der praktischen Verstandesbildung" gewesen, die ungefähr seit dem Ende des 7. Jahrhunderts, im Zusammenhange mit den politischen Zuständen des griechischen Volkes, einen neuen Aufschwung genommen habe, weshalb sie zu den „Philosophen im engeren Sinne" nicht gerechnet werden dürften. Aber „an der Schwelle der beginnenden Philosophie" sollen sie stehen. Die alte Überlieferung habe dieses Verhältnis treffend angedeutet, wenn sie als den weisesten von den Sieben, zu dem der mythische Dreyfuß nach vollendetem Kreislaufe zurückkehre, Thales, den Stifter der ersten naturphilosophischen Schule, bezeichnet habe. Hiefür beruft sich Zeller auch auf das Zeugnis Dikäarchs, der die Sieben Weisen zwar als Männer von Einsicht und als tüchtige Gesetzgeber, aber nicht als Philosophen oder als Weise im Sinne der aristotelischen Schule anerkannt habe (Philos. d Griech. I. 112).

Dieses Zeugnis Dikäarchs, einer beachtenswerten Autorität, scheint meiner Behauptung, daß für die Alten alle echte „Philosophia" zwar nicht der Art, aber dem Wesen nach mit der „Sophia" der Sieben Weisen zusammenfiel, so bestimmt zu widersprechen, daß ich mich erst damit auseinandersetzen muß, bevor ich mich mit mehr Recht auf die meine Behauptung direkt belegenden Zeugnisse anderer Autoritäten berufen darf.

Die von Diogenes Laërtius überlieferte Äußerung lautet: „Dikäarch sagte, daß sie [die Sieben Weisen] weder Weise noch Philosophen gewesen seien, sondern nur einigermaßen verständige und zur Gesetzgebung tüchtige Männer" (I. 40).

Wenngleich so Zeller und Dikäarch ihr Urteil über die Sieben in die gleichen Worte fassen, so hat es deshalb noch nicht bei beiden die gleiche Bedeutung. Jeder urteilt auf

Grund seines von dem des andern grundverschiedenen Philosophiebegriffes. Denn während Philosophie für Zeller die erst noch zu entdeckende Universalwissenschaft ist, versteht Dikäarch darunter eine auf den sicheren Ergebnissen der Spezialwissenschaften fußende Lebensweisheit. Zeller durfte sich daher auf Dikäarch nicht ohne weiteres berufen, dessen Urteil wie wir sehen werden, uns vielmehr aufs beste dazu dienen kann, den Lebensweisheitscharakter aller Philosophie ans Licht zu setzen.

Wenn man Dikäarch als Peripatetiker zu rubrizieren pflegt, so geschieht dies insofern mit Recht, als er tatsächlich durch die Schule des Aristoteles gegangen ist. Tatsache ist aber auch, daß er kein gewöhnlicher, d. h. kein blindlings auf des Meisters Worte schwörender Peripatetiker gewesen ist. Sein Verhältnis zu Aristoteles läßt sich etwa mit demjenigen Feuerbachs zu Hegel vergleichen. Wie Feuerbach als Hegelianer begann und als Materialist endete, so mag auch Dikäarch ursprünglich einmal seine aristotelische Periode durchgemacht haben, bevor er sich für die ausgesprochen materialistische Richtung entschied, bei der er später verharrte. Wie Holbach sagte, daß das Wort Geist (esprit) auch denen keinen Sinn darbiete, die es erfanden, und daß die sogenannte Seele (l'ame), weit entfernt davon vom Körper verschieden zu sein, nichts als der Körper selbst sei, unter dem Gesichtspunkte einiger seiner Funktionen betrachtet (System der Natur, 1. Teil, 7. Kap.), so war es bei den Alten Dikäarch, der am leidenschaftlichsten (acerrume) sich gegen die Seelenunsterblichkeit erklärt hatte (Cicero, Tusc. I. 31), indem er sagte, der Geist (animus) sei überhaupt nichts, sei ein völlig leerer Name, weder im Menschen noch im Tiere sei ein Geist oder eine Seele (animus vel anima), und jene ganze Kraft, durch die wir handelten und empfänden, sei in allen Körpern gleichmäßig verteilt und vom Körper untrennbar, sei überhaupt kein besonderes Etwas, sondern nichts andres als der eine und einfache so gebildete Körper, daß er durch die richtige Organisation der Natur gedeihe und empfinde (Cicero, Tusc. I. 10).

Danach läßt sich auch der Wert der Angabe Pseudo-

Plutarchs, insofern sie sich auf Dikäarch bezieht, bemessen, Aristoteles und Dikäarch seien der Meinung gewesen, daß die Seele zwar nicht unsterblich sei, aber doch am Göttlichen einen gewissen Anteil habe (V. 1). Nichts berechtigt uns, daraus etwa den Schluß zu ziehen, daß Dikäarch einen dem aristotelischen ähnlichen theistelnden Standpunkt eingenommen hätte. Wer sich in der Seelenfrage so unumwunden zum Materialismus bekannte, von dem darf man annehmen, daß er auch ein nicht weniger entschiedener Atheist gewesen sei. So frei wie über die „Wörter" Geist und Seele wird er sich über das „Wort" Gott öffentlich allerdings nicht geäußert haben, weil er sich damit nur völlig nutzlos als Märtyrer für eine Wahrheit weggeworfen hätte, für die das ganze Altertum noch viel weniger ernste Empfänglichkeit besaß, als davon in der Neuzeit anzutreffen ist. Die Phrase vom Anteilhaben der Seele am Göttlichen kann bei Dikäarch nur den nüchternen Sinn gehabt haben, der dem Verse des Lucretius „Endlich sind wir ja alle aus himmlischem Samen entsprossen (II. 992) zu Grunde liegt, insofern nämlich unser Körper als Teil des unentstandenen, unvergänglichen Stoffes selbst unentstanden und unvergänglich ist.

Daß Dikäarch ein schonungsloser Kritiker alles philosophastrischen Geschwätzes war, erkennen wir aus seiner Polemik gegen den Platonischen „Phädrus", den er offenbar wegen des päderastischen Grundtones dieses Gespräches „ordinär" (φορτικόν) nannte (Diog. Laërt. III. 38 — Cicero, Tusc. IV. 34).

Unter solchen Umständen braucht man sich nicht, wie Zeller tut, über die Frage umsonst den Kopf zu zerbrechen, weshalb Dikäarch sich unter den zahlreichen „Verleumdern" der Person des Aristoteles befunden habe (Vgl. Philos. d. Griech. III. 889 u. 43).

Trotz aller Betonung der praktischen Seite der Philosophie bei Aristoteles, läßt sich nämlich doch Ciceros bekannter Ausspruch, Sokrates habe die Philosophie vom Himmel auf die Erde herabgerufen, d. h. ihr den Lebensweisheitsberuf

deutlich zum Bewußtsein gebracht, dahin erweitern, daß bald darauf leider Aristoteles erschien, der die von Sokrates der Philosophie gestellte Aufgabe durch Verquickung mit allerlei theoretischem Aufputz und Plunder wesentlich wieder zu einer Sache der Schule und Verlehrtheit verunstaltet und damit ein bis heute nachwirkendes schädliches Beispiel gegeben hat. Schon dieser Umstand mußte genügen, um eine echt sokratisch veranlagte Philosophennatur von der Art Dikäarchs zu persönlichen Ausfällen gegen Aristoteles zu reizen. Einen Beleg hiefür liefert der Bericht Plutarchs, Dikäarch habe gesagt, daß die in den Säulenhallen hin und her Laufenden behaupten, nur sie „peripatierten" (gingen wirklich spazieren, d. h. trieben Philosophie auf die rechte Weise), die anderen hingegen nicht mehr, die über Land oder zu einem Freunde wanderten (d. h. die die Philosophie in den Dienst des Lebens zu stellen und unter das Volk zu bringen suchten.)

Daß es Dikäarch damit hauptsächlich auf Aristoteles abgesehen hatte, wird noch deutlicher, wenn wir die angeführte Stelle in dem Zusammenhange betrachten, worin sie bei Plutarch erscheint. Zeller selbst hat gegen die Vermutung nichts einzuwenden, daß auch das Übrige an Dikäarch sich anschließen könnte (Vgl. Philos. d. Griech. III. 892). Wie immer es sich damit verhalten möge, so geht das eine jedenfalls mit Sicherheit hervor, daß Dikäarch und Plutarch trotz aller Verschiedenheiten im einzelnen in der prinzipiellen Auffassung der Philosophie als Lebensweisheit für das Leben und nicht für die Schule von Herzen übereinstimmten. Schon deswegen lohnt es sich, die ganze Stelle in Augenschein zu nehmen.

Wie die meisten glaubten — heißt es bei Plutarch — die Staatsverwaltung bestünde darin, daß man Ämter bekleide, als Gesandter unterhandle, in der Volksversammlung brülle und sich auf der Rednerbühne wie ein Rasender geberde, so hielten sie auch dafür, daß diejenigen philosophierten, die Kathederdialektik trieben und ihre Hefte herunterläsen. Jene Staatsverwaltung und Philosophie aber, die sich täglich in einer un-

unterbrochenen Folge von Werken und Handlungen zeige, bleibe ihnen unbekannt. Denn auch die in den Säulenhallen hin und her Laufenden behaupten, wie Dikäarch sage, sie „peripatierten“, die anderen hingegen nicht mehr, die über Land oder zu einem Freunde wanderten. In gleicher Weise wie mit dem Philosophieren verhalte es sich mit der Staatsverwaltung. Sokrates wenigstens habe keine Bänke hingestellt, sich auf keinem Katheder aufgepflanzt, noch seinen Schülern eine bestimmte Unterrichtsstunde festgesetzt, sondern wie es sich eben traf, beim Spiele in Trinkgesellschaften, auf Feldzügen, bei Geschäften, auf dem Markte und endlich selbst im Gefängnis beim Austrinken des Giftbechers habe er philosophiert und damit zuerst gezeigt, wie gut sich das Leben jederzeit und überall, bei allen Begebnissen und Unternehmungen mit der Philosophie vertrage“ (Plutarch, „Ob ein Greis noch Staatsgeschäfte treiben soll?“ 26. Kap.).

Nach all dem möchte man nun erwarten, daß gerade die Sieben Weisen wegen ihrer auf Begründung und Ausbreitung einer durchaus praktischen Lebensweisheit gerichteten Bestrebungen Dikäarchs ungetheilte Anerkennung gefunden hätten. Wenn er diesen Männern, deren Verdienste, soweit ihm solche vorhanden zu sein scheinen, er ja selbst hervorhebt, gleichwohl weder den Ehrentitel von Philosophen und nicht einmal den herkömmlichen von Weisen gönnen mag, so kann das Motiv nur darin liegen, daß ihm, dem wissenschaftlich geschulten Philosophen, diese ganze ältere Art von Lebensweisheit in mehr als einer Hinsicht allzu unzulänglich erschienen sein mußte. wie sie ja auch uns heute so erscheint. Auf dieses Motiv weist der Zusammenhang, in dem Dikäarchs Urteil über die Sieben bei Diogenes Laërtius erscheint, sogar ausdrücklich hin. Es werden nämlich zugleich mit Dikäarch noch Damon von Kyrene und Anaximenes als Autoren erwähnt, die die vielgepriesene Weisheit der Sieben auf das gebührende Maß herabzusetzen sich angelegen sein ließen. Damon beschäftigte sich überdies damit, die traditionelle Einschätzung aller Philosophen einer kritischen Revision zu unterziehen.

Damon von Kyrene — heißt es bei Diogenes Laërtius (I. 40) — der über die Philosophen geschrieben habe, erhebe gegen alle, am meisten aber gegen die Sieben Beschuldigungen, Anaximenes sage, daß alle (nämlich die Sieben) sich aufs Dichten verlegt hätten.

Darauf folgt dann das schon angeführte Urteil Dikäarchs über die Sieben.

Daß Philosophen aus dem gleichen Motive, mögen sie von ihrem Standpunkte aus dazu wirklich berechtigt sein oder nicht, einander den Philosophentitel streitig machen wollen, war eben schon sehr früh an der Tagesordnung und ist nicht erst in neueren Zeiten Mode geworden.

Mehr braucht es wohl nicht mehr, um jeden Unvoreingenommenen zu überzeugen, daß Zeller, wenn er von den Sieben oder Zweiundzwanzig nur den einzigen Thales, und diesen auch nicht als „Weisen", sondern als Naturphilosophen, über die Schwelle der beginnenden Philosophie lassen will, den übrigen aber die Pforte vor der Nase zuschlägt, sich für ein solches Vorgehen auf Dikäarchs Beispiel nicht berufen darf. Ebenso wird es jetzt für niemand mehr zweifelhaft sein, wie Dikäarchs Urteil lauten würde, wenn er heute auflebte und entscheiden sollte, wem der Philosophentitel aus rein geschichtlichen Rücksichten eher gebühre, ob den Sieben wegen ihrer Lebensweisheitsbestrebungen oder den Suchern nach jener noch immer nicht entdeckten Wissenschaft der Wissenschaften, für die Zeller den Titel Philosophie ausschließlich in Anspruch nehmen möchte.

Die Zeller'sche Kritiklosigkeit ist in diesem Falle um so unverzeihlicher, als ja Diogenes Läertius selbst, dem wir die Kunde von Dikäarchs Beurteilung der Sieben verdanken, gerade was die Grundauffassung der Philosophie in ihrer weltgeschichtlichen Erscheinung betrifft, durchaus den Standpunkt einnimmt, dessen genaueren Nachweis und tiefere Begründung ich mir hier angelegen sein lasse.

Man wende nicht ein, daß was der Kompilator Diogenes Läertius als eigene Ansicht vorbringe, gegenüber der anerkannt

gründlichen Gelehrsamkeit eines Dikäarch nicht in die Wagschale fallen könne. Mag man von der literarischen Leistung jenes Autors, der allerdings ein Kompilator ist, aber ein denkender und gewissenhafter Kompilator, noch so gering denken, so bleibt doch wahr, daß sie trotz aller Lücken und Mängel bis heute zu unseren besten Kompendien der Geschichte der gsiechischen Philosophie gehört, aus der man vor allem auch erfahren kann, was die Griechen unter Philosophie verstanden und erstrebten. Ausdrücklich heißt es bei ihm in der „Einleitung", daß Philosophie nur ein andrer, neuerer Ausdruck für „Sophia" (Weisheit) sei. Einen Unterschied macht er nur insofern, als im allgemeinen der Weise sich berufsmäßig zur Weisheit bekenne, während der Philosoph sich mit dem eifrigen Streben danach in dem Bewußtsein bescheide, daß, wie schon Pythagoras als Urheber der Worte Philosophie und Philosoph erklärt habe, außer Gott niemand ein Weiser genannt zu werden verdiente (§ 12). Eine weitere Anwendung dieser Unterscheidung macht er aber bezeichnenderweise in seinem Werke nicht, sondern hält sich an den überlieferten Sprachgebrauch, wonach die ältesten Philosophen bis auf Thales Weise und die späteren Weisen, von Anaximander und Pythagoras angefangen, Philosophen genannt zu werden pflegten. Was Diogenes nicht gelten lassen will, und wogegen er mit der Lebhaftigkeit eines auf den philosophischen Ruhmestitel seines Landes stolzen Patrioten auftritt, ist die Auffassung, daß die Beschäftigung mit der Philosophie nicht erst bei den Griechen, sondern schon bei den Barbaren (Ägyptern, Babyloniern, Assyriern, Persern etc.) ihren Anfang genommen hätte. Den Vertretern dieser Auffassung hält er entgegen, daß ihnen die betreffenden Leistungen der ältesten Griechen völlig entgangen wären, wobei wir auf Linos und Musäos verwiesen werden. Von seinem Vaterlandsstolze läßt er sich sogar zur Erklärung fortreißen, daß von den Griechen nicht nur die Philosophie, sondern das Menschengeschlecht seinen Anfang genommen habe. Ich erwähne diesen polemischen Ausfall nicht um seiner selbst willen, sondern bloß deswegen, weil er uns zeigt, daß der dem Diogenes und seinen

Gegnern gemeinsame Philosophiebegriff kein andrer als der von Lebensweisheit gewesen ist. Denn, wie Diogenes berichtet, betraf die „Philosophie“ der Ägypter, worüber unter diesem Titel z. B. Hekatäos geschrieben hatte, nicht nur die Götter, sondern auch die „Gerechtigkeit“ und die „Gesetze“, und ist Gleiches bei der von den Gymnosophisten, den Druiden, und den Magiern gelehrten Philosophie der Fall gewesen. Andererseits befand sich unter den von Hippobotos in dessen „Verzeichnis der Philosophen“ als „Weise“ aufgeführten Philosophen neben Solon, Thales, Pythagoras auch der von Diogenes als einer der Väter der griechischen Philosophie gerühmte Linos (Diog. Laërt. I. 42).

Das alles wird von Zeller als Luft behandelt; dafür wird aber die von Diogenes Laërtius in seiner kompilatorischen Gewissenhaftigkeit, die gegensätzlichsten Auffassungen zu registrieren, überlieferte Bemerkung Dikäarchs über die Sieben Weisen herausgegriffen, weil sie sich scheinbar als historischer Beleg für die Zeller'sche „möglichst richtige und erschöpfende Ansicht vom Wesen der Philosophie“ (Philos. d. Griech. I. 6) ausspielen läßt.

Ein andrer Autor, bei dem die Gleichsetzung von „Philosophia“ und „Sophia“ im Sinne von Lebensweisheit mit nicht mehr zu überbietender Deutlichkeit zum Ausdruck kommt, ist Cicero.

„O Philosophie — ruft er aus — Führerin des Lebens, Erforscherin der Tugend und Verdrängerin des Lasters! Was wären nicht nur wir, sondern was hätte überhaupt das menschliche Leben ohne dich sein können! Du hast Städte gegründet, du hast die zerstreuten Menschen zum Leben in der Gemeinschaft zusammengerufen, hast sie untereinander zuerst durch Wohnstätten, hierauf durch Ehen und weiter durch gemeinsame Schrift und Sprache verbunden, du bist die Erfinderin der Gesetze, die Lehrerin der Sitten und der Zucht gewesen“ ....

Doch werde die Philosophie, fährt Cicero fort, so wenig nach ihrem Verdienste um das menschliche Leben gelobt, daß sie vielmehr von den meisten vernachlässigt, von vielen sogar gescholten werde. Der Irrtum und die Finsternis, die den

Geist der Gebildeten umfangen hielten, scheinen ihm daraus zu entspringen, daß diese nicht so weit rückwärts zu schauen vermöchten, um in den ersten Stiftern eines geordneten Lebens **Philosophen** zu erkennen. Neu sei nur der Name Philosophie, aber die Sache selbst sei uralt.

„Denn Weisheit (sapientia) — heißt es weiter — ist unleugbar nicht nur der Sache, sondern auch dem Namen nach von hohem Alter. Und diesen schönen Namen gewann sie bei den Alten durch Erkenntnis der göttlichen und menschlichen Dinge, sowie der Anfänge und Ursachen eines jeden Dinges. Daher vernehmen wir, daß Weise (sapientes) waren und dafür gehalten wurden sowohl jene Sieben, die von den Griechen σοφοί, von den Unsrigen sapientes genannt und dafür gehalten wurden, als der um viele Jahrhunderte ältere Lykurgus, und als auch Ulysses und Nestor, die schon dem Heroenzeitalter angehören." Nach diesen Männern seien in der Folgezeit alle, die ihr Streben in die Betrachtung der Dinge setzten, sowohl für Weise gehalten als so genannt worden, und bei dieser Bezeichnung sei man bis zum Zeitalter des Pythagoras, der sich zuerst einen Philosophen genannt habe, geblieben (Tuscul. disput. V. 2 u. 3).

Eigentlich finden wir bei Cicero nur weiter ausgeführt, was Diogenes Laërtius mit wenigen Strichen skizziert hat. Als philosophischer Schriftsteller ist Cicero ebenfalls Kompilator, der anerkanntermaßen auch da, wo er in eigenem Namen redet, sich nicht selten an ältere Schriften so eng anschließt, daß seine eigenen nicht viel mehr als Bearbeitungen jener sind (vgl. Zeller, Philos. d. Griech. IV. 651). Aber gerade dieser Umstand, daß beide zwar Autoren von großer Belesenheit und Urteilsfähigkeit, aber immerhin Kompilatoren sind, bietet die verläßlichste Gewähr, daß der von ihnen zum Ausdruck gebrachte Philosophiebegriff nicht nur der allgemeine des späteren, sondern in gleicher Weise auch des früheren Altertums gewesen ist.

Nichts wäre einfacher, als hiefür noch weitere Spezialbelege aus alten Autoren beizubringen. Da aber dadurch die

Sache selbst an Klarheit doch nichts gewinnen und der Umfang des Buches unnötigerweise stark vermehrt würde, so begnüge ich mich gegen Zeller bloß noch den Nachweis zu führen, daß der Name Philosophie überall dort, wo er uns zuerst in der Literatur begegnet, mehr oder weniger bestimmt nur jene Bildungsbestrebungen bezeichnet, die zur Lebensweisheit gehören oder doch zu ihr in näherer Beziehung stehend gedacht werden.

Wenn nun wirklich Pythagoras der Urheber der Ausdrücke „Philosoph“ und „Philosophie“ gewesen wäre, wie Diogenes Laërtius und Cicero in vollem Glauben daran berichten, so hätten wir damit auch schon die ebenso einfache als sichere Lösung der eben gestellten Aufgabe in der Hand. Wir brauchen dann nur zuzusehen, welchen Begriff Pythagoras mit diesen Ausdrücken verband, um der richtigen Erfassung des ursprünglichen Philosophiebegriffes gewiß zu sein. Der ganze uns zu diesem Zwecke zur Verfügung stehende Stoff liegt in folgender Anekdote.

Bei seinem Aufenthalte in Phlius hatte Pythagoras mit Leon, dem Herrn dieser Stadt, viele gelehrte Unterredungen über verschiedene Dinge. Leon, entzückt von dem Geiste und der Beredsamkeit seines Gastes, fragte diesen, auf welche Kunst er sich vornehmlich verstehe. Er verstehe sich auf keine Kunst, sondern sei ein Philosoph, lautete die Antwort des Pythagoras. Als der über die Neuheit des Namens verwunderte Fürst weiter fragte, was denn Philosophen seien, und worin sie sich von den übrigen Menschen unterschieden, antwortete ihm Pythagoras mit folgendem Vergleiche: das menschliche Leben scheine ihm jenen Festversammlungen ähnlich zu sein, wie sie in Verbindung mit allerlei Spielen unter dem Zulaufe von ganz Griechenland abgehalten zu werden pflegten. Wie sich dabei die einen einfänden, um durch körperliche Gewandtheit Ruhm und Ehrenkränze zu ernten, andere um Handelsgeschäfte zu betreiben, eine dritte Art von Menschen aber, und zwar die edelsten, bloß als Zuschauer und Beobachter, so strebten auch im Leben die einen nach Ruhm, die anderen nach Reichtum und

nur wenige, unter Geringschätzung alles übrigen, bloß nach Wahrheit (wie es bei Diogenes Laërtius heißt) oder nach Einsicht in die Natur der Dinge (wie es bei Cicero heißt). Diese wenigen hießen Philosophen, was soviel als der Weisheit Beflissene bedeute. Denn weise sei kein Mensch, sondern Gott allein. (Diogen. Laërt. VIII. 8 u. „Einleitung“ 12 — Cicero, Tuscul. V. 3).

Hinkend wie die meisten Vergleiche ist auch der hier gebrauchte, und zwar gerade im entscheidenden Punkte. Denn, wenn die Vergleichung der Philosophen mit den bloß der Schaulust ergebenen Teilnehmern an den griechischen Nationalspielen im Kerne zutreffend sein soll, so wäre Philosophie in der Tat ein rein wissenschaftlich-beschauliches Verhalten zum ganzen Weltgetriebe, also mit Ausschließung alles dessen, was eine praktische Beeinflussung des menschlichen Zusammenlebens bedeuten würde.

Wie weit entfernt Diogenes Laërtius wie Cicero davon waren, eine solche die Philosophie auf ein streng theoretisches Verhalten beschränkende Auffassung in diesem Vergleiche ausgedrückt zu finden, ergibt sich aus der Verwendung, die wir sie von der Anekdote machen sehen. Sogar Zeller, dem eine solche Auffassung sehr gelegen erscheinen müßte, vermag im Hinblicke auf den Pythagoras der Geschichte die Anekdote nur so zu verstehen, daß nach ihr Philosophie „überhaupt alles Streben nach Weisheit“ bezeichne (Philos. d. Griech. I. 1). Wie er ferner bemerkt, war nach pythagoreischer Auffassung „sittliche Reinigung und Vervollkommnung“ „die wesentliche Lebensaufgabe des Menschen.“ Wenn nun Pythagoras den Namen eines Weisen verschmäht und sich statt dessen einen Philosophen genannt habe, so sei das in dem Bewußtsein geschehen, daß der Mensch während seines irdischen Lebens immer auf ein unvollendetes Streben beschränkt bleibe, daß ihm statt der Weisheit bloß die Tugend oder das Streben nach Weisheit möglich sei (Philos. d. Griech. I. 458). Und als ob es Cicero darum zu tun gewesen wäre, über den ausgesprochen praktischen Lebensweisheitscharakter der „Philosophie“ des Py-

thagoras jeden Zweifel zu zerstreuen, schließt er seine Mitteilung der Anekdote mit den Worten: „Pythagoras war jedoch nicht nur Erfinder des Namens, sondern auch Erweiterer des Gegenstandes selbst. Als er nach jenem Gespräche zu Phlius nach Italien gekommen war, stattete er das sogenannte Großgriechenland sowohl in privater als in öffentlicher Hinsicht mit den vorzüglichsten Einrichtungen und Wissenschaften aus" (Tusc. V. 4).

Wie also der Vergleich in der angegebenen Richtung hinkt, so will andererseits die Bescheidenheit, die in der Bevorzugung des Philosophennamens vor dem eines Weisen liegt, einem Pythagoras nicht recht zu Gesichte stehen. Ist doch Pythagoras ein Urtypus jener um so eher für unfehlbar gehaltenen Schein- und Alleswisserei, je unfehlbarer sie sich geberdet, gewesen.

Nimmt man dazu noch die anekdotische Einkleidung des Ganzen, so müßte sich, wie man glauben sollte, jedermann der Glaube aufdrängen, ob wir hier denn überhaupt etwas Geschichtliches oder nur einen der zahlreichen sogenannten Treppenwitze der Weltgeschichte vor uns haben. Merkwürdigerweise wird aber gerade diese Anekdote seit dem späteren Altertum bis zur Gegenwart auch von der Mehrzahl derjenigen, die sonst im Skeptizismus gegen alles Anekdotenhafte niemals zu weit zu gehen vermeinen, mit dem unbefangensten Vertrauen auf ihre geschichtliche Zuverlässigkeit von Generation zu Generation weiter erzählt.

Wie es scheint, war Christoph Meiners der erste, der in seiner „Geschichte des Ursprungs, Fortgangs und Verfalls der Wissenschaften in Griechenland und Rom" mit diesbezüglich geäußerten Zweifeln hervorgetreten ist (I. Bd. S. 119). Der so kritische Bayle war noch frei von allem Verdachte gewesen. Seit Meiners sind die zweiflerischen Stimmen nicht mehr verstummt. Haym wäre „fast geneigt" für einen „Mythus" zu halten, was von Pythagoras in Betreff der Urheberschaft des Wortes Philosophie erzählt werde, „wenn nur nicht andererseits die Zeugnisse sowohl wie der Charakter der Erzählung die historische Wahrheit wenigstens als möglich erscheinen ließen" (Artikel „Philosophie", S. 3, in Ersch und

Grubers Allgem. Encyklop. d. Wissensch. u. Künste). Zeller beschränkt sich auf die Bemerkung, daß die Sache „sehr unsicher“ sei (Philos. d. Griech. I. 1). Überweg hält es für „sehr unwahrscheinlich“, daß die Anekdote historische Wahrheit habe. Nach seiner Ansicht handelt es sich sehr wahrscheinlich nur um einen vom pontischen Heraklides, dem ältesten Gewährsmanne der Anekdote, ausgegangene Übertragung eines sokratisch-platonischen Gedankens auf Pythagoras, vielleicht als poetische, von Späteren für historisch genommene Fiktion. Zu dem ungebrochenen Vertrauen des Pythagoreismus auf die Kraft wissenschaftlicher Forschung stimme nicht wohl die sokratische Bescheidenheit des Verzichts auf die Weisheit, noch auch zu der ungetrennten Einheit seiner theoretischen und praktischen Tendenz die platonisch-aristotelische Bevorzugung der reinen Theorie vor jeder Praxis und selbst vor dem ethisch-politischen Handeln. Bemerkenswert sei auch, daß die Naturphilosophen, die das All Kosmos nennen, was zuerst die Pythagoreer getan haben sollen, bei Xenophon „Sophisten“, bei Platon „Weise“ hießen, ohne irgend eine Andeutung, daß die Pythagoreer selbst nicht Weise, sondern Weisheitsfreunde hätten genannt werden sollen, und daß in den erhaltenen Fragmenten einer angeblich vom Pythagoreer Philolaos herrührenden Schrift zur Bezeichnung der „astronomisch-philosophischen“ Erkenntnis der im Weltall herrschenden Ordnung nicht das Wort Philosophie, sondern „Sophia“ diene (Gesch. d. Phil. 7. Aufl. I. 2).

Zu den wenigen, die von der Ungeschichtlichkeit der Anekdote so innig überzeugt sind, daß sie jede weitere Begründung für überflüssig erachten, gehört Ferdinand Dümmler mit seiner Erklärung: „Daß die Nachricht, Pythagoras habe sich zuerst Philosoph genannt, gänzlich erfunden ist, braucht wohl nicht gesagt zu werden“ (Akademika, S. 246).

Allerdings sollte das heute nicht mehr gesagt zu werden brauchen. Wie nötig es aber gleichwohl ist, sehen wir schon daraus, daß Zeller und Überweg es noch nicht zur Ablegung aller Zweifel an der Geschichtlichkeit der Anekdote gebracht haben, und daß sogar ein Dühring des Glaubens noch

so voll sein kann, um schreiben zu können: „Schon das Wort Philosophie war ein Fehlgriff des düsteren und mystischen Pythagoras. Die Herabwürdigung des Wissens und der Weisheit zum bloßen Streben nach Weisheit war ein priesterhaftes Unterfangen“ (Sache, Leben und Feinde, S. 248).

Ich erwähne die Äußerung Dührings auch deswegen, weil sie geeignet ist, uns auf das Motiv aufmerksam zu machen, auf das sich die Bereitwilligkeit, die Anekdote ohne weiteres als geschichtlich zu nehmen, bei vielen gründet. Was nämlich Dühring an der Anekdote so sehr mißfällt, ist gerade das, wovon andere sich eingenommen fühlen. Denn aus der Bestimmung der Philosophie als bloßen Strebens nach Weisheit, die in ihrer Vollendung nur bei Gott zu finden sei, folgt von selbst, daß alle Philosophie, um diesen Namen zu verdienen, in erster Linie gottgläubig sein müsse. Wie die Anekdote hauptsächlich dieser in der Tat vorhandenen theistischen Tendenz zulieb als verläßliches geschichtliches Zeugnis behandelt wird, kommt besonders in folgender Stelle der sich als „historisch-kritische Untersuchung“ gebenden Schrift „Begriff und Einteilung der Philosophie“ des Jesuiten Max Limbourg zum Ausdruck: „Der Menschengeist ist von der Wahrheit und somit für die Wahrheit erschaffen; daher der Zug seines Wesens nach Erforschung der Wahrheit, nach Erreichung seines Ideales, der ewigen Weisheit. Und so wurden denn auch bereits in grauester Vorzeit alle jene, die ein hervorragendes Streben nach der Erforschung und Kenntnis der Dinge bekundeten, mit dem Namen der Weisen belegt. So charakteristisch und gleichsam prophetisch dieser Name nun auch rücksichtlich des Urbildes und der Bestimmung unseres Geistes sich erweist, so mag doch besonders der des Lichtes von oben noch nicht gewürdigte Mensch es gefühlt haben, welches Dunkel ihm die bedeutendsten und entscheidendsten Fragen des Lebens verhülle, und so erschrak er gewissermaßen vor der Anmaßung, die in dem Namen des Weisen sich ausspricht. Historisch nachweisbar lehnte demgemäß Pythagoras zuerst diesen Namen ab und legte sich den Namen eines Philosophen bei“ (S. 7 f.).

Mit der Bezweiflung oder Leugnung der Geschichtlichkeit der Anekdote allein ist es aber auch nicht getan. Und da die Hauptkennzeichen der Ungeschichtlichkeit im vorliegenden Falle nicht für jedermanns Augen zu Tage liegen, noch, soweit ich mich danach umsah, bisher überhaupt genügendermaßen aufgedeckt wurden, so glaube ich nichts Überflüssiges zu tun, wenn ich mich dieser kritischen Aufgabe unterziehe.

Schon der eine Umstand ist sehr verdächtig, daß wir für die Anekdote keinen älteren Gewährmann als den pontischen Heraklides, so genannt, weil er von dem am schwarzen Meere gelegenen Heraklea stammte, aufzutreiben vermögen. Da Heraklides, wie wir sicher wissen, ein Schüler Platons war, so fällt seine Lebenszeit um beinahe zwei Jahrhunderte später als die des Pythagoras. In der gesamten Literatur, die uns aus diesem langen zwischen Pythagoras und Heraklides liegenden Zeitraum erhalten ist, findet sich aber nicht die leiseste Anspielung auf die Anekdote. Die Annahme, daß mit der in Verlust geratenen Literatur zufällig alle Spuren jener Quellen, aus denen Heraklides schöpfte, verschwunden wären, müßte wenigstens darin eine Stütze haben, daß sich das Vorkommen der Ausdrücke Philosoph, Philosophie, philosophieren bis in das Zeitalter des Pythagoras zurückverfolgen ließe, was aber auch nicht der Fall ist. Vor allem gibt es keine einzige Stelle, aus der die Verwendung dieser Worte seitens des Pythagoras oder der ältesten Pythagoreer hervorginge, und ebenso findet sich keine in den Fragmenten des Heraklit, des Xenophanes, des Empedokles und aller anderen Philosophen, deren Lebenszeit entweder ganz oder doch größtenteils vor die Mitte des 5. Jahrhunderts v. Chr. fällt.

In dem Ausfalle Heraklits gegen Pythagoras, worin von dessen zusammengestoppelter „Weisheit, Vielwisserei und Schwindelkunst“ die Rede ist (Diogen. Laërt. VIII. 6), verlautet nichts von dessen „Philosophie“, was kaum unterblieben wäre, wenn Pythagoras sich zuerst einen Philosophen genannt hätte. Wie nahe hätte es dagegen gerade einem Heraklit gelegen, zu dessen Grundsätzen es gehörte, daß Vielwisserei den Geist nicht

bilde (Diogen. Laërt. IX. 1), für sich selbst den Namen eines Philosophen in Anspruch zu nehmen und seine eigene „Weisheit“, die darin besteht, das „Wahre zu reden und zu tun, indem man auf die Natur horcht“ (Stob. Flor. III. 82), als echte „Philosophie“ der Scheinphilosophie des Pythagoras gegenüberzustellen. Ebenso spricht Xenophanes selbstbewußt von seiner „Weisheit“, und spricht auch Empedokles von „Weisheit“ und vom „Weisen“, wie er Pythagoras und dessen Wissen und „weise“ Werke rühmt, aber die Ausdrücke Philosophie, Philosoph, philosophieren sind ihnen völlig fremd.

Zum ersten Mal stoßen wir auf einen dieser Ausdrücke nicht früher als in dem um die Mitte des 5. Jahrhunderts entstandenen Geschichtswerke Herodots, worin sich jedoch auch nur das einzige und einmal gebrauchte Partizip „philosophierend“ (φιλοσοφέων, I. 30) findet. Den Sinn dieses Ausdruckes werden wir später zu erwägen haben. Hier soll nur noch daran erinnert werden, daß auch Herodot trotz seiner Vertrautheit mit dem Worte „philosophieren“ und trotz seiner Vorliebe für Anekdoten von der Pythagoras-Anekdote ebenfalls noch nichts zu erzählen weiß. Vielmehr heißt Pythagoras bei Herodot in demselben ehrenden Sinne „Sophist“ (IV. 95), wie Solon und seinesgleichen als „Sophisten“ bezeichnet werden (I. 29).

Das alles macht schon die Annahme höchst wahrscheinlich, daß unser ältester Gewährsmann der Anekdote zugleich ihr Erfinder gewesen sein wird. Diese Wahrscheinlichkeit erhebt sich zur in solchen Fällen überhaupt erreichbaren Gewißheit, wenn wir außer dem üblen Rufe, den die Gewährsmannschaft des Heraklides sonst im Altertum besaß, noch seine Hinneigung zum Pythagoreismus und Platonismus in Betracht ziehen.

So wird Heraklides von Plutarch ein zu Erdichtungen geneigter Schriftsteller genannt (Camill. 22. Kap.), und von Cicero wird ihm vorgeworfen, daß er seine Bücher mit kindischen Fabeln vollgestopft habe (De natur. deor. I. 13). Nach Angabe des Aristoxenos soll er auf den Namen des Thespis

gefälschte Tragödien fabriziert haben. Und als er nach anderer Angabe aus einer von einem gewissen Dionysos auf den Namen des Sophokles gefälschten Tragödie Stellen als echt sophokleisch in seinen Schriften angeführt hatte und später vom Fälscher selbst den wahren Sachverhalt erfuhr, wollte er ihm nicht nur keinen Glauben schenken, sondern versuchte noch ihm gegenüber die Echtheit der Tragödie zu verteidigen (Diogen. Laërt. V. 92, 93).

Wenn wir zu diesem Rufe eines Fabulanten und literarischen Fälschers die Hinneigung des Mannes zum Pythagoreismus hinzunehmen, die so weit bei ihm geht, daß er als halber Pythagoreer erscheint, und wenn wir weiter bedenken, daß der geistige Gehalt der Anekdote in breitester Ausbildung bei Platon anzutreffen ist, so dürfen wir mit bestem kritischem Gewissen behaupten, daß wir es nicht bloß wahrscheinlich, wie Überweg meint, sondern ganz gewiß mit einer von Heraklides ausgegangenen Übertragung Platonischer Gedanken auf Pythagoras zu tun haben.

So findet sich der Gedanke, daß Gott wahrhaft weise sei, im „Phädrus" Platons, wo am Schlusse die Frage aufgeworfen wird, welchen Namen man dem aufrichtigen Wahrheitsforscher geben solle, und hierauf die Antwort erfolgt: „Ihn einen Weisen zu nennen, scheint mir zu viel gesagt zu sein und nur Gott allein zu gebühren. Aber einen Philosophen oder dergleichen könnten wir ihn nennen, was für ihn angemessener wäre und bescheidener klänge." Ebenso unterscheidet sich die im 5. Buche des „Staates" von Platon gemachte Einteilung der Menschen in die drei Klassen der Ruhmliebenden, der Geschäftsleute und der Philosophen von denjenigen des Heraklides nur durch genauere Ausführung und bessere Begründung. Wenn sich Heraklides hier so getreu wie beim andern dem „Phädrus" entlehnten Gedanken an die Platonische Vorlage gehalten hätte, so wäre auch sein Vergleich der Philosophen mit dem bloß schaulustigen Teile der zu den Festspielen zusammenströmenden Menge weniger hinkend ausgefallen. Bei Platon beruht jene Einteilung auf dem Gedanken einer Dreiteilung der Seele. Danach hat jeder

Seelenteil seine Art Lust und Begierden. Der erste und beste Teil ist der, womit der Mensch lernt, der zweite, womit er in Leidenschaft gerät, der dritte, worin die Begierden ihren Sitz haben. Der dritte Teil wird auch der geldgierige genannt, weil die auf die sinnlichen Genüsse und alles mit ihnen Zusammenhängende gerichteten Begierden vorzugsweise mit Hilfe des Geldes sich befriedigen lassen. Der leidenschaftliche Seelenteil ist immer auf das Herrschen, auf Sieg und Ruhm gerichtet, weshalb er auch der ehrgeizige genannt werden kann, während der wißbegierige Seelenteil kein anderes Streben als das nach Erkenntnis der Wahrheit hat, unbekümmert um Geld und Ruhm. Je nach dem Vorherrschen eines dieser drei Seelenteile scheiden sich die Menschen in die drei Klassen der Philosophen, der Ehrgeizigen und der Eigennützigen. Von den Philosophen gibt es aber wieder zwei Arten, die „eigentlichen Philosophen“ (ἀληθινοί φιλόσοφοι) und „die den Philosophen Ähnlichen“ (ὁμοίους μὲν φιλοσόφοις). Schaulustig sind die einen wie die anderen. Während jedoch die eigentlichen Philosophen, deren Zahl gering ist, die Wahrheit zu schauen begehren, finden die ihnen bloß Ähnlichen Geschmack an schönen Stimmen, Farben und Figuren, laufen an den Dionysien herum, als hätten sie die Ohren zum Anhören aller Chorgesänge vermietet, vermögen aber nicht das Wesen des Schönen zu erkennen und lieben.

Indem ich damit die Ungeschichtlickeit der Pythagoras-Anekdote in überzeugender Weise dargetan zu haben glaube, wende ich mich zur Betrachtung jener Stelle bei Herodot, die, wie ich schon bemerkte, in den erhaltenen Literaturresten der Griechen die älteste und bei diesem Autor außerdem die einzige ist, worin der Ausdruck „philosophierend“ erscheint. Die Ausdrücke Philosoph, philosophisch, Philosophie suchen wir bei Herodot noch vergebens.

Als Krösos — heißt es bei Herodot (I. 29, 30) — auf dem höchsten Gipfel seiner Macht angelangt war, seien alle hellenischen „Sophisten“ damaliger Zeit nach Sardes gekommen, darunter auch Solon von Athen, der, nachdem er den Athenern auf ihr Verlangen Gesetze gegeben hatte, vorgeblich zu Studien-

zwecken (κατὰ θεωρίης) zehn Jahre lang auf Reisen gegangen sei, um nicht genötigt zu werden, eines von seinen Gesetzen wieder aufzuheben.

„Aus diesem Grunde also — heißt es weiter — und des Studiums wegen“ (θεωρίης εἵνεκεν) sei Solon auf Reisen gegangen und auch nach Sardes zu Krösos gekommen. Nachdem ihn der König freundlich bewirtet und ihm alle seine Reichtümer gezeigt hatte, fragte er ihn: „Mein Freund von Athen, schon vielfach ist das Gerücht zu uns gedrungen von deiner Weisheit (σοφίης) und deinen Fahrten, wobei du als ein Philosophierender (φιλοσοφέων) des Studiums wegen (θεωρίης εἵνεκεν) einen großen Teil der Erde durchwandert hast. Nun trage ich großes Verlangen, dich zu fragen, welchen von allen dir bekannten Menschen du für den glücklichsten hältst.“

Was soll nun „als ein Philosophierender“ hier bedeuten?

Friedrich Lange übersetzt es mit „voll Wißbegierde“ (Reclams Universal-Bibliothek), Krug meint, es bezeichne einen Mann, „der zur Erweiterung seiner Erkenntnis gereist sei“ (Philos. Lexikon, I. 211). Zeller führt es an zum Beweise, daß unter Philosophie ursprünglich „alle Geistesbildung und alles Streben nach Bildung“ verstanden worden sei (Philos. d. Griech. I. 1). Paulsen übersetzt die ganze Stelle: „daß du philosophierend einen großen Teil der Erde um der Betrachtung willen besucht hast“, und bemerkt dazu, das „um der Betrachtung willen“ (θεωρίης εἵνεκεν) stehe hier offenbar als Erklärung des Ausdruckes „philosophierend“. Was den Solon zum „philosophischen“ Wanderer mache, sei eben der erstaunliche Umstand, daß er auf seinen Zügen nicht, wie der Handelsmann oder Kriegsmann, einen praktischen Zweck im Auge habe. In ähnlichem Sinne werde das Wort Philosophie von Thukydides, Isokrates und anderen zur Bezeichnung einer „allgemeinen theoretischen Bildung, im Unterschiede von der technisch-praktischen Bildung“ gebraucht (Einleitung in die Philos. S. 20).

Ich dagegen bin der Ansicht, daß der „Sophist“ Solon hier zur genaueren Kennzeichnung seiner auf Lebensweisheit bezüglichen und durch das Reisen zu vervollkommnenden Ge-

danken und Bestrebungen ein „Philosophierender“ genannt werde. Um auszudrücken, daß Solon nur aus Wißbegierde oder zur Erweiterung seiner allgemeinen theoretischen Bildung in der Welt herumgereist sei, wäre das „θεωρίης εἵνεκεν“, das Lange mit „um die Welt zu sehen“, Paulsen mit „um der der Betrachtung willen“ übersetzt, und das ich besser mit „des Studiums wegen“ zu übersetzen glaube, völlig hinreichend gewesen. Das „um der Betrachtung willen“ als Erklärung des Ausdruckes „philosophierend“ im Sinne des Bedachtseins auf eine jeder praktischen Rücksicht bare „allgemeine theoretische Bildung“ ergäbe einen Pleonasmus, den wir dem Herodot nicht aufbürden dürfen, solange eine andere Erklärung, die, wie die meine, bei den Ausdrücken eine allerdings einander ergänzende, aber immerhin selbständige Bedeutung läßt, so viel näher liegt, wozu wir uns bloß an die Etymologie von „philosophieren“ zu halten brauchen. Wörtlich genommen, heißt doch philosophieren der Weisheit zugetan sein, und zwar, was sich in der Anwendung auf Solon von selbst versteht, der Lebensweisheit. Was sich nicht von selbst versteht, das ist die Aufgabe, die jemand mit einer Studienreise verfolgt Nicht das φιλοσοφέων (philosophierend), sondern das θεωρίης εἵνεκεν (des Studiums wegen“) ist es, was einer Erklärung bedarf, und diese soll eben das φιλοσοφέων geben. Wir sehen ja, daß Herodot in der angeführten Stelle einmal den Ausdruck κατὰ θεωρίης (zu Studienzwecken) und ein andres Mal den Ausdruck θεωρίης εἵνεκεν allein, d. h. ohne diese Ausdrücke mit dem Ausdrucke „philosophierend“ zu verknüpfen, gebraucht. Diese Verknüpfung findet erst bei dem zum zweiten Male gebrauchten Ausdrucke θεωρίης εἵνεκεν statt. „Des Studiums wegen“ hätte zur Verdeutlichung, daß jemand nicht eine Geschäftsreise, sondern eine Studienreise mache, für sich allein auch an dieser letzten Stelle genügt. Auch waren Studienreisen im 5. und schon im 6. Jahrhundert in den Augen der damaligen Griechen kein so erstaunlicher Umstand mehr, wie Paulsen die Sache darstellt. Solche „des Studiums wegen“ vielgereiste Männer waren die sogenannten Logographen. Und wie wir von Herodot hören, war ja Solon nur einer von den

vielen „Sophisten“, die nach Sardes gekommen waren, worunter er gewiß nicht der einzige gewesen sein wird, die „des Studiums wegen“ dahin gereist waren. Mit dem Zusatze „als ein Philosophierender“ soll nun eben angedeutet werden, daß Salon nicht wie etwa die Logographen geschichtlicher Studien wegen, sondern zunächst und hauptsächlich aus Liebe zum Studium der Lebensweisheit ein so langes Reiseleben geführt habe. Daß Solon seiner Lebensweisheit wegen ein „Philosophierender“ genannt wird, ergibt sich ganz unmittelbar aus der von Krösos an ihn gerichteten Frage, Wen Solon für den Glücklichsten halte, das ist es, was der König von dem „als ein Philosophierender“ „des Studiums wegen“ in der Welt herumreisenden „Sophisten“ erfahren möchte. Und lautete die Antwort, die ich als bekannt voraussetzen darf, nicht echt philosophisch, d. h. auf Lebensweisheit beruhend und Lebensweisheit lehrend?

Der Lebensweisheit zugetan sein, diesen Sinn und keinen andern hat „philosophieren“ auch in einer viel zitierten Stelle bei Thukydides, der sich ebenfalls dieses Ausdruckes nur ein einziges Mal, sowie der Ausdrücke Philosoph, philosophisch, Philosophie noch nicht bedient. Die betreffende Stelle findet sich in der Leichenrede des Perikles und lautet in ganz wörtlicher Übersetzung:

„Wir philokalieren mit Sparsamkeit und philosophieren ohne Weichlichkeit“ (II. 40).

Da man das „Philokalieren“ mit „wir lieben das Schöne“ zu übersetzen pflegt, so möchte man erwarten, daß für das „Philosophieren“ in gleicher Weise die am nächsten liegende Übersetzung mit „wir lieben die Weisheit“ die Regel wäre. In Wirklichkeit geschieht dies jedoch nur ausnahmsweise, und es ist geradezu ergötzlich, zu beobachten, wie man sich dagegen sträubt und die „Weisheit“ um jeden Preis zur bloß im Theoretischen verbleibenden Wissenschaft zu stempeln trachtet.

So sagt z. B. Haym (Allgem. Encyklop. d. Wiss. u. Künste, Artikel „Philosophie“, III. Sekt. 24. Teil): „Das beste mag es wohl sein, wenn Osiander . . . den Perikles . . . sagen läßt: „Wir lieben das Schöne mit mäßigem Aufwande, wir lieben die

Wissenschaften doch ohne durch sie weichlich zu werden." Aber das Beste ist oft noch weit vom Guten und wir fühlen es dem Griechischen . . . ab, daß es den Griechen doch anders geklungen als uns jenes Teutsche."

Heilmann-Güthling (Reklams Universal-Bibliothek) übersetzen das „Philosophieren" mit „wir üben die Wissenschaften ohne Übertreibung." Paulsen übersetzt es mit „wir streben nach intelektueller Kultur" (Vierteljahresschrift f. wiss. Philos, I. 18), Munk mit „wir lieben die Wissenschaft" (Gesch. d. griech. Literat. II. 18).

Eine Ausnahme bildet Julius Schvarcz mit seiner Übersetzung: „Wir lieben das Schöne, ohne das Maß der Zweckmäßigkeit zu verlieren; auch pflegen wir der Weisheit, ohne uns zu verweichlichen" (Die Demokratie von Athen, S. 167).

Damit das „wir philosophieren" hier überhaupt heißen könnte „wir lieben die Wissenschaften oder die Wissenschaft", müßte sich vor allem bei den Athenern der zweiten Hälfte des 5. Jahrhunderts eine lebhaftere aktive und passive Anteilnahme an der Wissenschaftspflege nachweisen lassen. Wenigstens sollte bei der Mehrzahl der Bürger keine Abneigung gegen die Wisschenschaft, besonders gegen die Naturwissenschaft, sowie kein Bestreben, die Freiheit der Forschung soviel als möglich zu zu beschränken, anzutreffen sein. Ist das in Wirklichkeit der Fall gewesen?

Die meisten werden geneigt sein, darauf nicht nur unbedenklich mit einem überzeugten Ja zu antworten, sondern auch zuzugeben, daß ihnen sogar mit dem schwärmerischen Lobe, das Windelband über jenes Zeitalter ausgeschüttet hat, in durchaus nicht übertriebener Weise aus der Seele gesprochen werde. „Zu jener Zeit — phantasiert der Herr Professor in seinen „Präludien" (S. 56 f.) — vollzieht sich in dem Volke Athens ein lang vorbereiteter Umschwung, eine soziale Wandlung ersten Ranges, die für alle folgende Kultur entscheidend wird. Die Wissenschaft . . . tritt auf den Markt . . . Jetzt fängt die Menge an, ihren Worten zu lauschen . . . Erst eine Neugier, dann ein Genuß, endlich ein leidenschaftliches Inte-

resse, — so bemächtigt sich ganz Athens, ganz Griechenlands ein immenses Bedürfnis nach Kenntnis und Wissen, ein Bildungsfieber ergreift die Nation . . . . Jetzt kleidet sich die politische Rede in das Gewand wissenschaftlicher Beweisführung, jetzt werden die Lehren der Wissenschaft zu Gegenständen des alltäglichen Gesprächs, jetzt führt man sie ein in die Mannigfaltigkeit des praktischen Lebens . . . zum ersten Male in der Geschichte tritt uns hier ein Volk entgegen, dessen gesamte Lebensverhältnisse von geistiger Bildung durchdrungen werden, ein Volk, das die Leitung seiner öffentlichen Angelegenheiten in die Hand der überlegenen Geistesgewalt legt, — ein Volk mit einem Wort, welches die Bildung zu einem wesentlichen Element des nationalen Seins erhebt."

Die Bloßlegung und Bloßstellung der ungeheuern Geschichtslüge, die in dieser und allen ihr ähnlich geratenen Darstellungen des sogenannten griechischen Aufklärungszeitalters enthalten ist, würde eine eigene Schrift erfordern, weshalb ich mich hier darauf nicht weiter einlassen kann. Wer sich darüber gründlichere Belehrung verschaffen will, sei auf das Buch von Julius Schvarcz „Die Demokratie von Athen", besonders auf die Kritik der Leichenrede des Perikles, verwiesen und es wird ihm, falls seine natürliche Urteilskraft noch unversehrt ist, alsbald wie Schuppen von den Augen fallen. Für die weniger suggestibel Veranlagten unter meinen Lesern dürfte schon die Erinnerung an die von mir angeführten, die elende Unfreiheit der Naturforschung in Athen illustrierenden Tatsachen genügen, um sie zur Einsicht zu bringen, daß Perikles nicht nur keinen Anlaß hatte, im Namen der Athener der Liebe zu den Wissenschaften sich zu rühmen, sondern daß er mit einer solchen Unwahrheit Gefahr lief, sich eine Anklage wegen Verleumdung des athenischen Volkes auf den Hals zu laden.

Unter den diesbezüglich im Athen des ganzen 5. Jahrhunderts herrschenden wissenschaftsfeindlichen Verhältnissen, die sich auch späterhin niemals wesentlich gebessert haben, war es eigentlich schon eine Übertreibung und ein Wagnis zugleich, wenn Perikles, sei es nun der leibhaftige oder der des Thukydides,

sich des Ausdruckes „philosophieren“ zur Bezeichnung der von der öffentlichen Meinung Athens gebilligten Lebensweisheitsbestrebungen bediente. Denn es sprechen, wie ich gleich zeigen werde, so viele Umstände dafür und keine dagegen, daß dieser Ausdruck in dem Kreise jener Weisheitslehrer, dem Protagoras und Prodikos angehörten, mit der Absicht geprägt wurde, damit die prinzipielle Richtung ihrer besonderen Lebensweisheitsbestrebungen zu markieren. Da dieses Markieren aber auf so diskrete Weise geschah, daß unter der neuen Bezeichnung alle im einzelnen wie immer beschaffenen Lebensweisheitsbestrebestrebungen verstanden werden konnten, so wurde sie infolge ihres gefälligen Klanges sehr bald mit immer wachsender Vorliebe in diesem weiteren unverfänglichen Sinne angewendet, wofür eben die Herodotische und Thukydideische Stelle unsere ältesten Beispiele bilden. Bei Herodot erhellt das aus dem ganzen Zusammenhange, bei Thukydides aus dem bezeichnenden Zusatze, daß in Athen „ohne Weichlichkeit“ philosophiert werde. Mit dem Vorwurfe, daß ein Gott und Götter vernachlässigendes oder gar verleugnendes, nur auf das irdische Glück bedachtes Philosophieren zu allgemeiner körperlicher und sozialer Verlotterung führen müsse, ist man im alten Athen nicht weniger schnell als in unseren Tagen bei der Hand gewesen. Das brave Volk von Athen brauchte wahrlich nicht gegen den Verdacht, das verweichlichende „Philosophieren“ der neumodischen Weisen zu begünstigen, ausdrücklich in Schutz genommen zu werden. Dagegen hatten Perikles und so viele seiner als Sophistenzöglinge beim Volke mehr oder weniger übel angeschriebenen Freunde und Anhänger ein höchst persönliches Interesse ihr Philosophieren so viel als möglich im Lichte der von den Vätern überkommenen Lebensweisheit erscheinen zu lassen. In dieser Vorsicht, nicht aber, wie Gomperz vermutet, „in zweifelnder Zurückhaltung des Urteils“ haben wir auch das Motiv zu suchen, warum „der dem Glauben seines Volkes gründlich entfremdete“ Thukydides mit keinem Worte seines Werkes zu den großen Problemen der Weltentstehung und Weltleitung Stellung nehmen mochte (Vgl. Gomperz, Griech. Denker, I. 407 f.).

In Anbetracht aller dieser Umstände kann das „Philosophieren“ bei Thukydides nur der Pflege der Lebensweisheit gelten und die Wissenschaftspflege höchstens insofern mitbetreffen, als sich dieselbe mit den von der öffentlichen Meinung Athens gebilligten Lebensweisheitsanschauungen vereinbaren ließ.

Von allen den Ausdruck „philosophieren“ darbietenden Stellen der griechischen Literatur gibt es außer dieser einen Herodotischen und dieser einen Thukydideischen keine mehr, von der man mit gleicher Sicherheit sagen könnte, daß sie noch aus dem 5. Jahrhundert stamme.

Als älteste Fundstellen für die Ausdrücke „philosophisch“ und „Philosophie“ dürfen zwei in der nach Hippokrates genannten Schriftensammlung enthaltene gelten, die sich zwar nicht mit aller Sicherheit, aber mit größter Wahrscheinlichkeit ebenfalls noch dem 5. Jahrhundert zurechnen lassen.

Die eine ist die oft zitierte und heute beinahe ebenso oft mißverstandene Stelle in der Schrift „Über den Anstand“, wo von der Gottgleichheit des „philosophischen“ Arztes die Rede ist (ἰητρὸς γὰρ φιλόσοφος ἰσόθεος). Die meisten sind eben auf den Gedanken, Philosophie sei stets und überall im Gegensatze zu den auf Erfahrung sich gründenden Spezialwissenschaften sogenannte Universalwissenschaft von mehr oder weniger „spekulativer“ Art gewesen, so eingeschossen, daß sie auch dann unvermögend sind, sich unter einem „philosophischen“ Arzte einen andern als einen „naturphilosophischen“ oder „metaphysischen“ vorzustellen, wenn damit, wie im vorliegenden Falle, etwas ganz Verschiedenes und teilweise sogar ausdrücklich das Gegenteil bezeichnet wird.

Im Hinblicke darauf, daß viele den Ruhm des Hippokrates nicht hinreichend anzuerkennen geglaubt hätten, wenn sie diesen großen Arzt nicht zugleich für einen „Philosophen“ hielten, meint z. B. sogar ein sonst kritischer Geschichtschreiber der griechischen Medizin wie J. Fr. K. Hecker, es entstehe da die Frage, in welchem Sinne man zu dieser Annahme berechtigt sei. Wenn man es für das Wesen der Philosophie

halte, die Natur der Dinge aus gewissen höchsten Vernunftideen herzuleiten und diese in das einzelne zu übertragen, ohne vorher von dem einzelnen belehrt zu sein, so sei Hippokrates vielleicht der schlechteste Philosoph gewesen, der jemals die Heilkunde bearbeitet hätte. Die „Philosophien“ des Altertums seien durchgängig von dieser Art gewesen. Zu keiner von ihnen habe sich Hippokrates bekannt. Denn er sei überall nur dem entgegengesetzten Wege gefolgt, indem er von der Beobachtung des einzelnen zu allgemeinen Wahrheiten gekommen sei. Und so sei es auch wahr, daß er die Heilkunde von der Philosophie getrennt habe. Darin sei er aber vielleicht einer der größten Philosophen gewesen. Indessen sei er weit davon entfernt gewesen, der Naturphilosophie seiner Zeit gar keinen Eingang in die Heilkunde zu gestatten, und mehr aus seinen eigenen Äußerungen, als aus dem Ausspruche eines falschen hippokratischen Schriftstellers (womit Hecker den Verfasser der Schrift „Über den Anstand“ meint) sähen wir, daß er eine gegenseitige Verbindung und Hilfleistung der Medizin und Philosophie für notwendig und den wahrhaft philosophischen Arzt für einen göttlichen Mann gehalten habe (Geschichte der Heilkunde, I. S. 132 f.).

Die Frage, ob wirklich der echte Hippokrates, Hippokrates „der Große“, die Naturphilosophasterei, nachdem er sie aus dem Tempel der medizinischen Wissenschaft verwiesen hätte, wieder beim Hintertürchen eingelassen habe, braucht uns hier nicht zu kümmern. Das ist jedoch eine schon längst und, wie wir sehen, auch von Hecker anerkannte Tatsache, daß die unter dem Namen des Hippokrates auf uns gekommenen Schriften nicht von einem und demselben, sondern von verschiedenen Verfassern herrühren. Außerdem darf man heute als Tatsache hinstellen, daß es sich bei diesen Schriften, wie das am überzeugendsten von Gomperz auseinandergesetzt wurde, um Erzeugnisse von verschiedenen Verfassern, die verschiedenen einander befehdenden ärztlichen Schulen angehören, handelt. Nach Gomperz lassen sich zwei große Gruppen von Schriften unterscheiden: die von gewissen naturphilosophischen Gesichtspunkten

beherrschten und die denselben widerstrebenden Stücke (Gomperz, Griech. Denker, I. 226, 230).

Zu den entschiedendsten Widersachern jeglicher Auffassung der Krankheiten vom naturphilosophischen Standpunkte gehört der Verfasser der Schrift „Über die alte Medizin", was auch Spät anerkennt, der in seiner 1897 erschienenen Schrift „Die geschichtliche Entwicklung der sogenannten Hippokratischen Medizin im Lichte der neuesten Forschung" die Ansicht zu begründen versucht hat, daß es gerade der echte Hippokrates gewesen sei, der, um die Medizin „auf einer mehr wissenschaftlichen Basis aufzubauen", die „Benutzung der damals wissenschaftlich tonangebenden Lehren der Naturphilosophen bei Behandlung medizinischer Fragen" eingeführt hätte (S. 42, 52).

Da die Stelle, worin, wie Gomperz und Spät in gleicher Weise finden, der grundsätzliche Standpunkt des Verfassers der Schrift „Über die alte Medizin" „seinen schärfsten Ausdruck" gewinnt (Vgl. Gomperz, Griech. Denk. I. 241 und Spät, die geschichtl. Entwickl. etc. S. 42), dieselbe ist, die heute als unsere älteste Fundstelle des Ausdruckes Philosophie gelten kann, lasse ich sie hier ihrem ganzen Umfange nach in wörtlicher Übersetzung (nach Spät, Gomperz und Fuchs) folgen. Die Stelle lautet:

„Es sagen einige Ärzte sowohl als Sophisten, daß es unmöglich sei, die ärztliche Kunst zu verstehen, ohne zu wissen, was der Mensch sei, und daß, wer die Menschen richtig behandeln wolle, dies zuerst gelernt haben müsse. Dieser Ausspruch zielt auf die Philosophie (φιλοσοφίην) ab von der Art des Empedokles und anderer, die über die Natur geschrieben und dargelegt haben, was der Mensch sei, wie er am Anfange entstanden sei, und woraus er bestehe. Ich aber halte dafür, daß alles, was so über die Natur von einem Sophisten oder Arzt gesprochen oder geschrieben wurde, weniger Sache der ärztlichen Kunst als der Schriftstellerei sei. Ich bin nämlich überzeugt, daß man bezüglich der Natur durch nichts anderes als durch die ärztliche Kunst zur wahren Erkenntnis kommen kann. Die wahre Erkenntnis aber kann man erlangen, wenn

man die gesamte ärztliche Kunst richtig bewältigt hat. Bis dahin aber scheint es mir noch gar weit zu sein, bis zu dieser Wissenschaft nämlich (ταύτην τὴν ἱστορίην), die uns lehrt, was der Mensch ist, durch welche Ursache er entsteht, und was sich sonst auf dieses Thema bezieht" (20. Kap.).

Worauf jedoch für das von mir verfolgte Ziel hier alles ankommt, nämlich auf die Anwendung, die der Ausdruck Philosophie an dieser Stelle findet, so scheint dieselbe meine Grundauffassung der Philosophie als Lebensweisheit geradezu zu widerlegen, sowie der von mir bekämpften Auffassung Recht zu geben. Philosophie, wird man mir triumphierend entgegenhalten, ist da ganz gleichbedeutend mit dem, was man unter Naturphilosophie im Gegensatze zu den einzelnen Naturwissenschaften zu verstehen pflegt, und bezeichnet somit etwas rein Theoretisches ohne die geringste Beziehung zur Lebensweisheit in Theorie und Praxis.

Zweifellos ist das zunächst der Sinn an dieser Stelle, woraus aber noch nicht folgt, daß für den Verfasser der Schrift „Über die alte Medizin" Philosophie nicht dennoch zugleich und vor allem Lebensweisheit gewesen wäre. Gehörte doch gerade bei dem allein mit Namen genannten Empedokles die Naturphilosophie nur zur theoretischen Unterlage seiner ihn ganz und gar erfüllenden Lebensweisheitsbestrebungen, wovon man allerdings in den landläufigen Geschichtsdarstellungen der Philosophie nichts zu hören bekommt. Dagegen heißt es bei Eduard Baltzer, einem der wenigen Autoren, die den ganzen Philosophen Empedokles zu würdigen verstehen, zwar etwas schwärmerisch, aber in der Hauptsache zutreffend: „Hier ist mehr als „Philosoph" im heutigen Sinne (Katheder-Philosoph), — hier ist, wenn auch leis umschleiert, doch aber klar und schön ein großes, herrliches Menschenleben edelster Art ... Was aber weit mehr als dies alles wertet, (nämlich daß gerade Empedokles so reiche Beziehungen zur gegenwärtigen Entwicklung der Wissenschaft habe), ist dies, daß die heutigen kurzsichtigen Antagonisten zwischen „Materialismus" und „Philosophie" auch an diesem klassischen Vorbilde lernen können,

worin die Versöhnung liegt: denn Philosophie ist und bleibt Weisheitsstudium (non quidquam aliud est philosophia, si interpretari velis, quam studium sapientiae! Cic. de off. 2, 5) . . . . Ein Mittelglied ist er zwischen Pythagoras und Aristoteles, von jenem die pythagorisch-zoroastrischen Prinzipien frei in sich verarbeitend und seiner priesterlichen Ethik treulich folgend, diesen aber vorbereitend durch seine umfassende Empirie des Wissens; von beiden sich unterscheidend durch seine praktische soziale und politische Tatkraft: ein Prophet, ein König unter den Propheten der alten Zeit, aber auf der Schwelle einer neuen Zeit, die er selbst bereits mit vorbereitet durch seine Wissenschaft und Philosophie. Nicht die Philosopheme sind es, die der Welt nützen, sondern das Philosophieren; nicht die Dogmen sind es, die den Menschen beseligen und unsterblich machen, sondern der strebende Geist, der sie erzeugt wie der wachsende Baum das Laub. Darum aber gehört Empedokles zu den edelsten und wirkungsreichsten Persönlichkeiten in der Reihe derer, die um die Entwicklung unseres Geschlechtes in erster Linie sich verdient gemacht haben und unseres Andenkens wert sind" (Baltzer, Empedokles, S. 2, 3, 140).

Ein direkter Beweis dafür, daß der Verfasser der Schrift „Über die alte Medizin" unter Philosophie vor allem Lebensweisheit verstanden habe, läßt sich aus der Schrift selbst allerdings nicht beibringen, da darin auf Philosophie sonst mit keinem Worte mehr Bezug genommen wird. Aber es gibt dafür einen meines Erachtens ebenso interessanten als völlig zureichenden indirekten Beweis. Dieser Beweis liegt in dem Gebrauche, den der Verfasser der Schrift „Über den Anstand" im Ausspruche, daß der philosophische Arzt ein gottgleicher Mann sei, vom Worte „philosophisch" macht. Um ganz zu verstehen, was hier unter „philosophisch" gemeint ist, darf man jedoch den Ausspruch nicht isoliert, sondern muß ihn im Zusammenhange mit dem leitenden Gedanken der Schrift und unter genauer Berücksichtigung des Originaltextes betrachten. Dann lernt man im Verfasser der Schrift „Über den Anstand" einen ebenso entschiedenen Gegner aller Verquickung

der Medizin mit der Naturphilosophie als im Verfasser der Schrift „Über die alte Medizin“ kennen, wie man auch sonst in beiden so verwandte Geistesgenossen finden wird, daß man sie in der Person für identisch nehmen könnte; möglicherweise sind sie auch ein und dieselbe Person. Jedenfalls kann aber einem so kaum entgehen, was der Verfasser unter einem „philosophischen“ Arzte verstanden wissen will. Bei unvoreingenommenem Aufmerken würde man übrigens darauf auch an der Hand einer wortgetreuen Übersetzung schon durch die Hauptstelle allein geführt werden. Aber wie auf Verabredung hin pflegt man gerade die Hauptstelle so zu übersetzen, daß die Beziehung zur Lebensweisheit verloren geht und an deren Stelle scheinbar die Beziehung zur Naturphilosophie tritt. So übersetzt z. B. Häser in seiner „Geschichte der Medizin“: „Die Medizin kann die allgemeinen Wahrheiten der Philosophie ebensowenig entbehren, als letztere die durch die Heilkunde ihr dargebotenen Tatsachen“ (I. 207). Gleiches gilt von der Leistung des neuesten deutschen Hippokrates-Übersetzers Fuchs und seinem hierin folgsamen Schildknappen Spät, wenn es heißt: „Daher muß man, wenn man jedes einzelne der vorgenannten Dinge sich aneignen will, Philosophie in die Medizin und Medizin in die Philosophie hineintragen; denn ein Arzt, der zugleich Philosoph ist, steht den Göttern gleich“ — (Fuchs Hippokrates, I. 49 — Spät, die geschichtliche Entwicklung etc S. 18).

Wer diese Übersetzungen liest, hält es für selbstverständlich, daß auch im Originaltexte von „Philosophie“ die Rede sei. Wenn er nun gewohnt ist, mit dem Worte Philosophie zunächst den Begriff von Naturphilosophie zu verbinden und im Glauben an die Richtigkeit dieser Verbindung durch die Erläuterungen des Übersetzers völlig sicher gemacht wird, so vermeint er mit eigenen Augen sich von der tatsächlich vorhandenen „Befürwortung einer philosophischen Behandlungsweise medizinischer Fragen“ (Vgl. Spät, die geschichtl. Entwicklg. S. 18) in der Schrift „Über den Anstand“ überzeugt zu haben. Was mit der weiteren Befürwortung einer medizinischen Be-

handlungsweise philosophischer Fragen eigentlich gefordert werde, darüber zerbricht man sich in der Regel überhaupt nicht weiter den Kopf.

In Wirklichkeit enthält der Originaltext gar nicht das Wort „philosophia“, sondern das Wort „sophia“ (σοφίη) und zwar ganz ausdrücklich im Sinne von Lebensweisheit. In wortgetreuer Übersetzung lautet zunächst die Hauptstelle so:

„Deshalb muß man unter Berücksichtigung alles früher Gesagten die Weisheit in die Medizin und die Medizin in die Weisheit einführen. Denn ein philosophischer Arzt ist ein gottgleicher Mann“ (5. Kap.),

Daß mit der „Weisheit“ hier nicht etwa die Wissenschaft im allgemeinen oder die Naturphilosophie oder irgend eine Spezialwissenschaft, sondern die Lebensweisheit gemeint ist, zeigt schon auf das unzweideutigste der Eingang der Schrift: „Nicht mit Unrecht wird die Weisheit (σοφίην) als etwas in vieler Hinsicht Nützliches hingestellt, nämlich die auf das Leben bezügliche Weisheit (ταύτην δὴ τὴν ἐν τῷ βίῳ)“ (1. Kap.).

Dem entsprechend lautet die Fortsetzung dieser Stelle:

„Es findet sich hier auch kein großer Unterschied. Denn alles, was zur Weisheit gehört, finden wir auch in der Medizin: Uneigennützigkeit, Ehrerbietung, Scham, würdevolles Wesen, Ansehen, Urteilsfähigkeit, Ruhe, Entschiedenheit, Reinlichkeit, Sprechen in Sentenzen, Kenntnis des zum Leben Nützlichen und Notwendigen, Freisinn vom Aberglauben, göttliche Erhabenheit. Alles, was sie in sich fassen, dient dazu, der Unwissenheit, der Unmäßigkeit, dem Geize, der Begierde, dem Raube und der Schamlosigkeit Einhalt zu tun. Indem so die Medizin auch die Kenntnis der Einkünfte und die Lehre ist, wie man sich gegen Freunde, gegen Kinder und andere Dinge zu verhalten habe, ist mit ihr daher eine gewisse Weisheit verbunden, so daß auch der Arzt die meisten diesbezüglich in Betracht kommenden Eigenschaften besitzt“.

Um ein gottgleicher philosophischer Arzt zu heißen, muß man also in der Ausübung seines Faches den Anforderungen

der Lebensweisheit in gleicher Weise wie den Anforderungen der Wissenschaft gerecht zu werden vermögen, nicht aber — Naturphilosoph sein.

Insofern nun bisher die Ärzte nach der Ansicht des Verfassers nicht das gehörige Maß von Lebensweisheit betätigten, meint er, müsse sie in die Medizin eingeführt werden. Und insofern aber auch die Lebensweisheit in Ermangelung sicherer theoretischer Grundlagen verbesserungsbedürftig sei, müsse, wie er ferner meint, in dieselbe der in der wissenschaftlichen Medizin herrschende methodische Geist eingeführt werden.

Diese zweite Forderung ist es, worin sich die Gedanken des Verfassers der Schrift „Über den Anstand" mit denjenigen des Verfassers der Schrift „Über die alte Medizin" berühren. Wie der zweite davon überzeugt ist, daß man bezüglich der Natur nur durch die „Medizin" zur wahren Erkenntnis kommen könne, und daß alles von der „Philosophie" nach Art des Empedokles über die Natur Vorgebrachte mehr oder weniger leeres Geschreibsel sei, so erklärt der erste an anderer Stelle, daß man sich in der Weisheit ebenso wie in der Medizin auf „die Dinge" stützen müsse, daß zwar die Theorie auf Grund des gelehrten Werkes etwas Schönes sei, da jedes kunstgerecht geschaffene Werk auf die Theorie zurückgehe, daß hingegen das nicht zugleich ausgeführte kunstgerecht Gesprochene der Wegweiser zur Methode der Kunstlosigkeit geworden sei (4. Kap.).

Wenn es bei Plutarch von Mnesiphilos, einem Lehrer des Themistokles, heißt, daß er weder ein „Redner" noch einer von den „Physikern" genannten „Philosophen" gewesen sei, sondern daß sein Fach in der Beschäftigung mit der „sogenannten Weisheit (σοφία)", die die politische Geschicklichkeit und die praktische Klugheit in sich begriff, bestanden habe, weshalb er als Erhalter der bis auf ihn fortgepflanzten Schule des Solon angesehen werden könne (Plut. Themistokles, 2. Kap.), so war dieser Mann offenbar ein Vertreter jener „auf das Leben bezüglichen Weisheit", die der Verfasser der Schrift „Über den Anstand" in die Medizin einge-

führt wissen, die er aber auch umgekehrt vom nüchteren Geiste der wissenschaftlichen Medizin befruchtet wissen wollte.

Was uns die die erwähnten ältesten Fundstellen der Ausdrücke philosophieren, philosophisch, Philosophie über Zeit und Reihenfolge des Auftretens derselben zu lehren scheinen, bestünde darin, daß ursprünglich, und zwar bald nach der Mitte des 5. Jahrhundert „philosophieren" langsam in Gebrauch gekommen wäre, woraus sich dann später, aber noch vor dem Beginne des 4. Jahrhunderts der Gebrauch von „philosophisch" und „Philosophie" entwickelt hätte. Ob es sich in Wirklichkeit so verhalten habe, oder ob nicht doch alle diese Ausdrücke und auch der Ausdruck Philosoph ungefähr gleichzeitig in der zweiten Hälfte des 5. Jahrhunderts sprachliches Gemeingut geworden seien, mag dahingestellt bleiben.

Dafür wollen wir der wichtigeren Frage nach der ursprünglichen Quelle dieser Ausdrücke so nahe treten, als es die spärlichen hiefür aufzutreibenden Anhaltspunkte erlauben. Der Umstand, daß das Erscheinen der Ausdrücke in der Literatur ungefähr mit dem Hervortreten des Sokrates zusammenfällt, besonders aber, daß sie mit auffallender Vorliebe zuerst von Sokratikern angewendet werden, könnte an Sokratische Urheberschaft denken lassen, woran im Zusammenhange mit anderen Erwägungen übrigens auch schon öfters gedacht wurde. So äußerte Meiners die Vermutung, Sokrates möchte sich zuerst einen Philosophen genannt haben, um sich dadurch von den mit ihrer Weisheit prahlenden Sophisten zu unterscheiden.

Zur Widerlegung jeder derartigen Annahme genügt aber schon der Hinweis darauf, daß sich weder bei Platon und Xenophon noch bei irgend einem andern alten Schrifsteller die geringste diesbezüglich als Beleg zu verwendende Andeutung entdecken läßt. Wenn sich Sokrates in der Tat zuerst einen Philosophen oder einen Philosophierenden genannt hätte, um damit was immer auszudrücken, so wäre die Erinnerung daran sicherlich nicht verloren gegangen. Die Art, wie der Platonische und der Xenophontische Sokrates die Ausdrücke ge-

brauchen, zeigt vielmehr, daß der geschichtliche Sokrates sie nicht aufgebracht haben kann, sondern schon vorgefunden haben muß. Die einzige auf den ersten Blick scheinbar eine andere Deutung zulassende Stelle wäre die schon zitierte des Platonischen „Phädrus" (S. 514), wo zwar die Wahrheitsforscher den Philosophennamen erhalten, ohne daß aber dieser Name selbst als etwas Neues auszugeben versucht würde. Wenn daher Sokrates keinesfalls als Urheber der Ausdrücke angesehen werden kann, so ist doch nichts wahrscheinlicher, als daß die bei den Sokratikern zu beobachtende Vorliebe dafür vom Meister auf die Schüler übergegangen ist. Das gilt namentlich vom Ausdrucke „philosophieren", womit der Sokrates der Platonischen Apologie jedoch nicht, wie Überweg mißverstanden hat, die Prüfung seiner selbst und anderer zur Zerstörung der schimpflichen Selbsttäuschung zu wissen, was man nicht wisse, bezeichnet (Überweg, Gesch. d. Philos. I. 3), sondern im Gegensatze zu diesen elenktisch-negativen seine positiven Lebensweisheitsbestrebungen. Nennt er es doch im 17. Kap. der „Apologie" ausdrücklich seine Lebensaufgabe, „als ein Philosophierender und mich selbst und andere Ausforschender zu leben." Im gleichen Kapitel sagt er: „Wenn die Athener zu ihm sprächen: Wir lassen dich los, wenn du diese Art Untersuchung nicht mehr betreibst noch philosophierst, so müßte er antworten: Solange ich noch atme, werde ich nicht aufhören zu philosophieren und euch zu ermuntern und jeden, dem ich begegne, bloßzustellen, indem ich nach meiner Gewohnheit zu ihm spreche: O Trefflichster der Männer, der du ein Athener bist, ein Bürger der größten und in Rücksicht auf Weisheit und Kraft tüchtigsten Stadt . . . . für Einsicht und Wahrheit und für deine Seele, daß sie so vortrefflich wie möglich werde, trägst du keine Sorge? . . . . Und wenn einer von euch dies bestreitet und behauptet, er trage Sorge dafür, werde ich ihn nicht sogleich loslassen und nicht fortgehen, sondern ich werde ihn ausfragen und ausforschen etc. etc."

Was so die Schüler am wahrscheinlichsten vom Meister, durfte dieser selbst von seinen „sophistischen" Meistern und

Vorgängern, und zwar am wahrscheinlichsten von Protagoras, angenommen haben, auf den wir auch bei Erwägung der Frage, aus welcher Quelle Herodot den Ausdruck „philosophierend" am ehesten geschöpft haben möchte, hingelenkt werden.

Wie nämlich Protagoras im gleichnamigen Platonischen Gespräche erklärt, habe er, so alt die „sophistische Kunst" schon sei, sich zuerst frei und offen als Sophisten bekannt und so genannt, im Gegensatze zur Gepflogenheit seiner Vorgänger, sich aus Furcht vor Anfeindungen des Namens anderer Künste, wie der Dichtkunst, der Musik, der Turnkunst als Deckmantel zu bedienen („Protag." 317, 349).

Diese zweifellos für geschichtlich zu nehmende Angabe Platons kann nur so gemeint sein, daß Protagoras zuerst dem Ausdrucke „Sophist" die ihm seither zukommende engere Bedeutung eines „Lehrers der Bildung und Tugend" (Protag. 349) d. h. der Lebensweisheit verliehen habe. Denn „Sophist" bezeichnete ganz ursprünglich wie „Weiser" „so ziemlich jeden, der es in irgend einem Fache zu hervorragenden Leistungen gebracht hat" (vgl. Gomperz, Griech. Denker I. 335, ferner I. 464 und Zeller, Philos. d. Griech. I. 1049 f. 1074), war also bis auf Protagoras ein Ausdruck von ganz allgemeiner und zugleich unverfänglicher Bedeutung. Welches Gewicht der „Sophist" Protagoras darauf legte, auschließlich als „Lehrer der Bildung und Tugend" betrachtet zu werden, sehen wir aus der weiteren, ebenso zweifellos für geschichtlich zu nehmenden Angabe Platons, daß Protagoras, nach dessen eigener Erklärung, nicht wie andere Sophisten die jungen Leute damit quäle, sie gegen ihren Willen wieder mit Rechenkunst, Sternkunde, Geometrie und Musik heimzusuchen, nachdem sie diesen Künsten eben erst entronnen wären. Bei ihm würden sie nur in demjenigen Gegenstande, wegen dessen sie zu ihm kämen, unterrichtet, nämlich in der Wohlberatenheit (εὐβουλία) sowohl in privaten Angelegenheiten, um das Hauswesen so gut als möglich führen zu können, als auch in öffentlichen Angelegenheiten, um so fähig als möglich zu werden, die Staatsgeschäfte zu versehen (Protag. 318, 319).

Da Protagoras um das Jahr 480 geboren war und, nachdem er 40 Jahre lang seinen Sophistenberuf ausgeübt hatte, in seinem 70. Jahre starb, so würde der Zeitpunkt, wo er den Namen eines „Sophisten" angenommen hatte, ungefähr in das Jahr 450 zu verlegen sein. Um das Jahr 443 war er schon so angesehen, daß er mit der Gesetzgebung für Thurii betraut wurde, weshalb wohl auch angenommen werden darf, daß ihm der Ehrenname „die Weisheit" ebenfalls schon ungefähr um diese Zeit beigelegt worden war. Wenn wir nun bedenken, daß Herodot ein zwar schüchterner, aber immerhin ein so unverkennbarer Sohn des Aufklärungszeitalters der Sophisten ist, daß man in seinem Geschichtswerke sogar Spuren direkter Anlehnung an Protagoras und Hippias entdeckt zu haben glaubt (vgl. Dümmler, Akademika, S. 247 ff.), daß er jedenfalls als Kolonist von Thurii genügenden Anlaß hatte, sich mit Protagoras zu befassen, vielleicht auch Gelegenheit fand, mit ihm in persönlichen Verkehr zu treten, wenn wir das alles und den gewaltigen Einfluß, den dieser Sophist auf seine Zeitgenossen ausübte, bedenken, so liegt die Vermutung recht nahe, daß Herodot, wenn er einen Solon, einen Pythagoras und ihresgleichen als „Sophisten" bezeichnet hatte, hierin nicht dem herkömmlichen, sondern dem von Protagoras eingeführten besonderen Sprachgebrauche gefolgt war.

Wäre unter solchen Umständen nicht die Annahme erlaubt, daß Herodot sich auch im Gebrauche des neuen Ausdruckes „philosophierend", durch den bei ihm die Bedeutung von „Sophist" im Sinne des Protagoras um so sichtbarer wird, an diesen angeschlossen habe?

Wie einst von den Sieben Weisen keiner den „für den Weisesten" bestimmten Dreifuß aus Bescheidenheit annehmen wollte, so könnte wohl Protagoras den ihm verliehenen Ehrennamen „Die Weisheit" gelegentlich mit der Erklärung abgelehnt haben, daß er zwar der Weisheit innig zugetan, diese selbst aber ein Ziel sei, dem man sich wohl immer mehr annähern könne, ohne es jedoch jemals ganz zu erreichen, und damit zunächst den Ausdruck „philosophieren" ein-

geführt und in Umlauf gebracht haben. Sobald dieser Ausdruck einmal geprägt war, ergab sich daraus die Bildung der Ausdrücke philosophisch, Philosophie, Philosoph von selbst.

Vielleicht ist auch das von Herodot gebrauchte θεωρίης εἵνεκεν, von mir „des Studiums wegen" übersetzt, als ein von Protagoras eingeführter Kunstausdruck anzusehen. Die Art, wie Platon und Aristoteles „θεωρεῖν" im Sinne geistigen Betrachtens und demgemäß „Theorie" und „theoretisch" gebrauchen, macht nicht den Eindruck, daß erst sie diesen Worten ihre besondere Bedeutung verliehen und dadurch zu Kunstausdrücken erhoben hätten.

Wie immer es sich übrigens mit der Herkunft der Ausdrücke philosophieren, philosophisch etc. verhalten möge, soviel ist, wie ich nachgewiesen zu haben glaube, jedenfalls sicher, daß sie sich von Anfang an zunächst und hauptsächlich auf Lebensweisheit bezogen haben. Der allgemeine Philosophiebegriff im Sinne von Lebensweisheit stand überhaupt im ganzen Altertum nie in Frage. Diejenigen, die anderen den Philosophentitel streitig machten, taten dies nicht auf Grund eines von Lebensweisheit verschiedenen Philosophiebegriffes, sondern auf Grund ihrer besonderen die Lebensweisheit in Theorie und Praxis betreffenden Lehren und Ziele. Nur insofern besteht im Altertum ein Schwanken des Philosopiebegriffes, als er entweder ausdrücklich auf Lebensweisheit beschränkt erscheint, oder als damit noch allerlei nicht unmittelbar in ihr Gebiet fallende Bestrebungen, besonders spezialwissenschaftlicher Art, verknüpft werden.

In der Beschränkung der Philosophie auf die eigentlichen Lebensweisheitsaufgaben liegt zwar auch kein ganzes Originalverdienst des Sokrates, da er hierin in Protagoras einen Vorgänger und wohl auch ein Vorbild hatte, aber in der ihm eigentümlichen Art der Durchführung liegt sein wichtigstes und wahrhaft epochemachendes Verdienst, wofür es im Altertum auch an der Fähigkeit zur entsprechenden Schätzung nicht fehlte. Gerade im Hinblicke auf dieses Verdienst hat Cicero Sokrates „den Vater der Philosophie" (parentem philosophiae) genannt

(De natur. deor. I. 34) und dazu bemerkt, daß Sokrates mit Recht (jure) so zu heißen verdiene (De fin. II. 1). An derselben Stelle, wo Cicero von Pythagoras als dem Erweiterer (amplificator) der Philosophie und dem Erfinder ihres Namens spricht, sagt er, Sokrates sei der erste gewesen, der die Philosophie vom Himmel herabgerufen, in den Städten angesiedelt, in die Häuser eingeführt und genötigt habe, über das Leben und die Sitten, über das Gute und das Böse nachzudenken (Tusc. V. 4). Daß er damit nichts andres ausdrücken wollte, als daß Sokrates zuerst mit der Beschränkung der Philosophie auf die Lebensweisheitsaufgaben radikalen Ernst gemacht habe, geht noch deutlicher aus folgenden dem Varro in den Mund gelegten Äußerungen hervor: „Sokrates scheint mir, (und das ist etwas, was von allen anerkannt wird), der erste gewesen zu sein, der die Philosophie von den dunkeln und von der Natur selbst verhüllten Gegenständen, mit denen sich alle früheren Philosophen beschäftigt hatten, wegrief, damit sie ihre Forschungen auf das Gute und Böse richte, das Überirdische aber als etwas betrachte, was entweder weitab von unserer Erkenntnis liege oder, auch wenn es durchaus erkannt wäre, dennoch zum guten Leben nichts beitrüge" (Academ. post. I. 4).

Am bestimmtesten findet sich der Sokratische Philosophiebegriff besonders im Gegensatze zu aller die Rolle sogenannter Universalwissenschaft sich anmaßenden Philosophie in dem pseudoplatonischen Gespräche „Die Nebenbuhler" herausgearbeitet, das deshalb für die Kenntnis des echten Sokrates von hohem Werte ist. Das Thema des Gespräches bildet die Frage, was man unter Philosophieren und Philosophie zu verstehen habe, und worin derjenige sich auszeichnen müsse, der ein Philosoph heißen soll.

Sokrates fragt seinen Gesprächspartner, der sich eifrig die Pflege seiner Seele durch „Musik" angelegen sein läßt, was er denn eigentlich unter Philosophieren verstehe, worauf dieser antwortet: Was sonst, als was Solon mit dem bekannten Worte bezeichnet: „Immer noch vielerlei lernend, schreit ich zum Alter dahin." Auch mir scheint nämlich derjenige, dem daran liegt

zu philosophieren, immerfort noch etwas Neues in der Jugend wie im Alter lernen zu müssen.

Sokrates meint, daß es ihm zuerst geschienen hätte, sein Gesprächspartner habe wirklich etwas gesagt. Als er dann weiter fragt, ob danach die Philosophie für ein Vielwissen (πολυμάθεια) zu halten sei, erhält er eine rundweg bejahende Antwort.

Der Gesprächspartner muß aber einräumen, daß, wie weder viele noch wenige Anstrengungen den Menschen zum körperlichen Gedeihen förderlich seien, sondern eine mäßige Zahl davon, worin eben die „Philogymnastia" bestehe, es sich ebenso mit der Seele verhalte. Auch von den der Seele dargebotenen Kenntnissen werde ein richtiges Maß und nicht eine große Masse das Ersprießliche sein.

Auf die weitere Frage, von welcherlei Kenntnissen denn am ehesten zu vermuten sei, daß der Philosophierende sie erwerben müßte, wenn es eben doch nicht viele, geschweige denn alle sein sollten, erhält Sokrates zur Antwort: Die edelsten und ihm allein angemessensten Kenntnisse würden diejenigen sein, von denen er in Bezug auf die Philosophie den meisten Ruhm haben dürfte.

Den meisten Ruhm dürfte er aber erlangen, wenn er den Ruf gewänne, in allen Künsten erfahren zu sein oder doch wenigstens in möglichst vielen und namentlich in den bedeutendsten, indem er diejenigen erlerne, die zu kennen freien Männern gezieme, alles demnach, was wirklich Sache des geistigen Begreifens und nicht bloßer Handfertigkeit sei.

Als darauf Sokrates Zweifel äußert, ob es möglich sei, daß ein und derselbe Mann auch nur zwei Künste auf solche Weise lernen könnte, setzt ihm der Gesprächspartner auseinander, daß der Philosoph nicht jede Kunst so genau wie der Fachmann, sondern nur soweit zu verstehen brauche, als es sich für einen freien und gebildeten Mann gezieme, um besser als die anderen den Darlegungen des Meisters vom Fach zu folgen und sich selbst eine Meinung zu bilden.

Sokrates entgegnet: Demnach schiene der Philosoph unter

den Gelehrten eine ähnliche Stellung einzunehmen, wie sie in den gymnastischen Spielen der Fünfkämpfer gegenüber den bloßen Läufern und Ringern einnehme. Ob der Gesprächspartner meine, daß in ähnlicher Weise die Philosophierenden zwar hinter denjenigen, die im Verständnis der Künste den ersten Rang einnähmen, zurückstünden, daß sie aber doch den zweiten Platz behaupteten und einsichtiger als alle anderen wären, so daß also der Philosoph ein Meister zweiten Ranges in allem sein würde.

Der Gesprächspartner gesteht, daß Sokrates seine Ansicht bezüglich des Philosophen gut aufgefaßt habe, besonders durch den Vergleich mit dem Fünfkämpfer. Denn allerdings sei der Philosoph ein solcher Mann, der sich keiner Sache bis zu dem Grade hingebe, daß er durch die ausschließlich auf einen einzigen Kreis von Aufgaben verwandte Sorgfalt gezwungen würde. alle anderen Aufgabenkreise zu vernachlässigen, wie dies bei den eigentlichen Künstlern der Fall sei, sondern daß er sich mit allem bis zu einem gewissen Grade befasse.

Sokrates, der sich auch mit dieser Erklärung nicht zufrieden gibt, argumentiert weiter: Wenn die tüchtigen Leute brauchbar und nach Ansicht des Gesprächspartners die Philosophen die allerbrauchbarsten wären, so entstehe die Frage, wozu solche Halbmeister (ὕπαρχοι) wohl gut sein sollen. Da der Philosoph einem jedem Fachmanne in dessen Kunst nachstehe, so sei offenbar der Philosoph unbrauchbar, solange noch ein Fachmann da sei. Nun gebe es aber für alles Fachleute. Folglich sei der Philosoph ein völlig unbrauchbarer Mensch.

Schließlich versucht Sokrates selbst zu bestimmen, was Philosophie sei. Es werde sich wohl anders verhalten, sagt er, und das Philosophieren werde nicht darin bestehen, daß man sich mit den Künsten abgebe und in Vieltuerei und Vielwisserei gebückten Hauptes lebe, sondern in etwas ganz anderem. Philosophie sei zunächst die Kunde der Rechtspflege, die einerlei mit der Gerechtigkeit sei. Ferner sei sie Selbsterkenntnis und darum Besonnenheit, indem wir durch sie uns selbst und andere zu erkennen vermöchten. Wer daher die Menschen

erziehen wolle, müsse sich und andere zu erkennen vermögen, und darum sei die Gerechtigkeit einerlei mit der Besonnenheit. Endlich sei mit diesen beiden die Staatskunst und die königliche und Herrscherkunst einerlei. Vermöge der Gerechtigkeit sei man auch ein guter Hausvater. Für den Philosophen sei es keine Schande, wenn er darüber, was ein Arzt sage, kein Urteil habe, aber eine Schande sei es, wenn er sich dem Richter, dem Könige oder dem Hausvater gegenüber in dieser Lage befinde. In solchen Angelegenheiten dürfe der Philosoph kein Fünfkämpfer sein oder die zweite Stelle einnehmen. Hier müsse er sich als der erste zeigen. Das Philosophieren bestehe folglich nicht in Vielwisserei und in Beschäftigung mit allerlei Künsten.

Zum Abschlusse dieser Untersuchungen möge noch ein den atheistischen Grundzug der Sokratischen Philosophie oder Lebensweisheit vortrefflich illustrierendes Anekdotenpaar folgen.

Zu den frühesten und eifrigsten Bekämpfern der von Platon und Xenophon in die Welt gesetzten Sokrateslegende gehört Aristoxenos, ein durch seinen ernsten Charakter nicht weniger als durch sein reiches Wissen hervorragender Mann. Außer anderen Schriften hatte er ein biographisches Sammelwerk über berühmte Männer, darunter auch über Sokrates und Platon, verfaßt. Fragmente dieser Biographien sind noch erhalten. Insofern sie Sokrates und Platon betreffen, sehen wir, daß Aristoxenos beiden gegenüber eine sehr kritische Haltung eingenommen hat. Aus diesem Grunde steht er bei den blinden Verehrern Platons, sowie des Sokrates der Platonisch-Xenophontischen Legende nicht in Gunst. Nun kann man ja zugeben, daß Aristoxenos in manchen Punkten geirrt oder zu stark aufgetragen habe. Aber bloß darum, weil seine Angaben mit dem Legenden-Sokrates nicht harmonieren, darf man sie noch nicht gleich in Bausch und Bogen verwerfen.

Obschon Aristoxenos kein Zeitgenosse des Sokrates mehr war, so wissen wir doch, daß sein Vater Spintharos, selbst ein gebildeter Mann, wie mit vielen anderen bedeutenden Zeitgenossen auch mit Sokrates persönlich bekannt gewesen war.

Der Sohn war also immerhin in der Lage, seine Sokrates betreffenden Mitteilungen aus guter Quelle zu schöpfen.

Aristoxenos ist nun der Gewährsmann folgender, ihm von Aristokles, einem Peripatetiker des 2. Jahrhundert n. Chr. nacherzählten Anekdote. Es seien einmal Inder nach Athen gekommen, von denen einer, der die Bekanntschaft des Sokrates gemacht hatte, diesen gefragt habe, worin denn eigentlich sein Philosophieren bestehe. Als Sokrates antwortete, er befasse sich mit der Erforschung des menschlichen Lebens, da habe der Inder ihn ausgelacht und gesagt, niemand vermöge die menschlichen Dinge zu erkennen, der von den göttlichen Dingen nichts wisse.

Mit der Mitteilung dieser Anekdote dürfte Aristoxenos wohl den Zweck verfolgt haben, dem von Platon und Xenophon als Theisten ausgegebenen Sokrates den echten, den „Sophisten“ Sokrates, dessen Lebensweisheit nur im Irdischen fußen und nichts Göttliches anerkennen wollte, gegenüberzustellen. Nach dem, was wir von Aristoxenos wissen, war er zwar selbst ein Aufgeklärter und ein Aufklärer. So hat er z. B. die Lehre von der Unsterblichkeit der Seele bestritten. Gleichwohl spricht alles dafür, daß er einen gewissen Theismus gepflegt hat. Jedenfalls war er kein Atheist, weshalb ihm der Atheist Sokrates dasselbe Grauen wie so vielen anderen Halbfreigeistern, darunter auch dem phanteistelnden Aristokles, eingeflößt haben wird. Aristokles ist nämlich der Ansicht, daß Platon derjenige sei, von dem man sagen dürfe, daß er auf völlig rechte und echte Weise philosophiert habe. Platon habe erkannt, daß die Wissenschaft der göttlichen und menschlichen Dinge eine sei, daß es unmöglich sei, die menschlichen Dinge zu erkennen, wenn man nicht zuvor mit den göttlichen Dingen sich bekannt gemacht habe. Als Beleg für seine Ansicht bringt er dann die dem Aristoxenos entlehnte Sokrates-Anekdote (Vgl. über das Ganze Euseb. praeparat. evangel. lib. XI. III. — Dindorf —).

Aristokles scheint nicht die ganze von Aristoxenos mitgeteilte Anekdote aufgenommen, sondern sich nur an das gehalten zu haben, was ihm daran als Beleg zu seinem Lieblings-

gedanken in Betreff des Vorranges der göttlichen Dinge vor den menschlichen verwendbar erschien. Auf diese Vermutung wird man durch Betrachtung einer von Diogenes Laërtius aufbewahrten kleinen Anekdote, als deren Gewährsmann Aristoteles genannt wird, gebracht. Ein Magier, der von Syrien nach Athen gekommen war, soll dem Sokrates seine Mißbilligung ausgedrückt und ihm einen gewaltsamen Tod prophezeit haben (Diogen. Laërt. II. 45). Das ist die ganze Anekdote. Wodurch der Magier zu diesem Verhalten veranlaßt worden sei, darüber erfahren wir nichts. Es ist jedoch um so wahrscheinlicher, daß dies wegen des Atheismus des Sokrates geschehen ist, als die Anekdote nur eine allzu gekürzte und darum unvollständig gewordene Fassung der breiter angelegten ursprünglichen Anekdote des Aristoxenos darzustellen scheint.

Berichtigungen.

Seite 6,	Zeile 15	von oben	hineinreicht statt „hineinrecht“.
„ 6,	„ 21	„ „	irrenhäuslerischen statt „irrenhäuslerisehen“.
„ 45,	„ 18	„ „	wegen nicht hersetzen statt „wegen hersetzen“.
„ 53,	„ 10	„ unten	Einwendungen statt „Einwendungungen“.
„ 67,	„ 11	„ oben	Antisthenes statt „Aristhenes“.
„ 67,	„ 13	„ „	antilogisch statt „antipologisch“.
„ 76,	„ 8	„ unten	gehört ein Beistrich nach „gehört“.
„ 81,	„ 7	„ oben	Pythagoreer statt „Pythagorer“.
„ 82,	„ 6	„ unten	kontrollierenden statt „kontrolierenden.
„ 83,	„ 15	„ oben	bedarf statt „Bedarf“.
„ 83,	„ 6	„ „	zu statt „zr“.
„ 89,	„ 9	„ „	erregen statt „erreben“.
„ 89,	„ 6	„ unten	Apologeten statt „Apologaten“.
„ 100,	„ 12	„ „	Konfuzianismus statt „Konfuzionismus“
„ 112,	„ 1	„ oben	theistischem statt „theitischem“.
„ 112,	„ 10	„ „	gehört ein Beistrich nach „Caprivi“.
„ 115,	„ 2	„ unten	abscheulichsten statt „abscheulichen“.
„ 169,	„ 8	„ „	Aristophanes statt „Aristophanos“.
„ 171,	„ 4	„ „	Aristophanische statt „Aristophonische“.
„ 193,	„ 4	„ oben	gehört ein Beistrich nach „sei“.
„ 201,	„ 14	„ „	Widersinn statt „Wiedersinn“.
„ 221,	„ 6	„ unten	könne statt „können“.
„ 227,	„ 19	„ oben	reformatorische statt „reformatische“.

Seite	236,	Zeile	6	von	unten	dem statt „den".
„	241,	„	13	„	„	Autorität statt „Autoritrt".
„	241,	„	4	„	„	Sokratischen statt „Soksatischen".
„	285,	„	5	„	oben	Tugendwissensparadoxa statt „Tugendwissensparadoxien".
„	288.	„	5	„	„	Charakterzüchtungsgedanken statt „Charakterzüchtigungsgedanken".
„	383.	„	10	„	„	Verbildung statt „Vorbildung".
„	426,	„	14	„	unten	gehört ein Beistrich nach „alles".
„	459,	„	8	„	„	freilich statt „freilch".
„	530,	„	1	„	oben	nüchternen statt „nüchteren".

